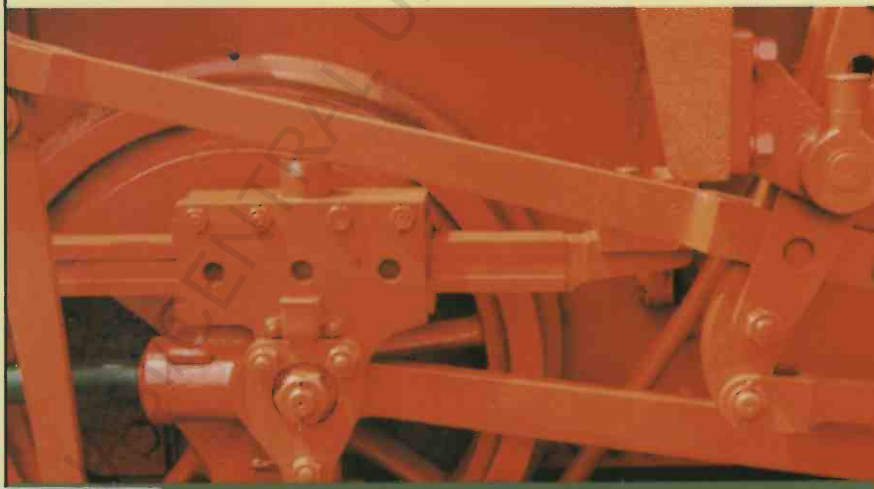
Gilles Deleuze Félix Guattari

Capitalism şi schizofrenie (I)
Anti-Oedip



II 398.200

STUDII SOCIO-UMANE

Editura PARALELA 45

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 398. 200

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

colecția studii
seria studii socio-umane

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecție inițiată de Mircea Martin

Editor: Călin Vlasie

Redactor: Ciprian Jeler
Corector: Mugurel Butuza
Tehnoredactor: Cristina Mihart
Coperta colecției: Andrei Mănescu
Prepress: Viorel Mihart

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DELEUZE, GILLES
Capitalism și schizofrenie / Gilles Deleuze, Félix Guattari ; trad. de Bogdan Ghiu. - Pitești : Paralela 45, 2008 -
2 vol.
ISBN 978-973-47-0415-6
Vol. 1 : Anti-Oedip. - 2008. - Index. - ISBN 978-973-47-0416-3

I. Guattari, Félix
II. Ghiu, Bogdan (trad.)

14

Gilles Deleuze, Félix Guattari
L'Anti-Œdipe

Copyright © 1972 by Les Éditions de Minuit
Copyright © Editura Paralela 45, 2008, pentru prezenta ediție

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

494 191

Gilles Deleuze
Félix Guattari

Capitalism şi schizofrenie (I)
ANTI-OEDIP

494 192

Traducere din limba franceză
de Bogdan GHIU

ALE
439552
B.C.U. IASI
BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PARALELA 45

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

15 IAN. 2009

CAPITOLUL I

Maşinile dezirante

Se funcţionează pretutindeni, când neîntrerupt, când discontinuu. *Se* respiră, *se* încălzeşte, *se* mănâncă. *Se* micţionează şi *se* fornichează. Ce eroare s-a comis însă, spunându-se *Se*. Peste tot e vorba de maşini, şi încă într-un mod câtuşi de puţin metaforic: maşini de maşini, cu asamblările şi conexiunile lor. O maşină-organ este branşată la o maşină-sursă: una emite un flux pe care cealaltă îl întrerupe. Sânul este o maşină care produce lapte, iar gura, o maşină cuplată la această maşină. Gura anorexicului ezită între o maşină pentru mâncat, o maşină anală, o maşină pentru vorbit, o maşină pentru respirat (criză de astm). Aşa se face că toţi suntem nişte bricoleuri; fiecare cu micile lui maşini. O maşină-organ pentru o maşină-energie, peste tot numai fluxuri şi întreruperi. Preşedintele Schreber simte razele cerului în rect. *Anus solar*. Şi fiţi siguri că afacerea funcţionează de minune; preşedintele Schreber simte ceva, produce ceva şi poate să facă teoria chestiei ăsteia. Ceva se produce: efecte de maşină, nu metafore.

Hoinăreala schizofrenului: acesta e un model mai bun decât nevrozatul stând întins pe divan. Ia aer, se află într-o relaţie cu exteriorul. Hoinăreala lui Lenz reconstituită de Büchner, de pildă.[1] Se deosebeşte de momentele când Lenz se află la bunul său pastor, care-l sileşte să se repereze pe sine din punct de vedere social prin raportare la Dumnezeul religiei, prin raportare la tată şi la mamă. De data aceasta, din contră, el umblă prin munţi, prin zăpadă, cu alţi dumnezei sau fără dumnezei deloc, fără familie, fără tată şi fără mamă,

[1] *Cf.* textul lui Büchner, *Lenz*, tr. fr. Ed. Fontaine.

alături de natură. „Ce vrea tatăl meu? Poate să-mi ofere ceva mai bun? Imposibil. Lăsaţi-mă-n pace!" Totul face maşină. Maşini celeste, stelele sau curcubeul, maşini alpestre, care se cuplează cu cele ale trupului său. „Gândea că este probabil un sentiment de beatitudine infinită faptul că era mişcat de viaţa profundă a tuturor formelor, că are un suflet pentru pietre, pentru metale, pentru apă şi pentru plante, că primeşte în sânul său toate lucrurile naturii, visător, aşa cum florile absorb aerul odată cu creşterea şi descreşterea lunii." Să fii o maşină clorofilică sau de fotosinteză, sau măcar să-ţi introduci trupul ca pe o piesă în astfel de maşini. Lenz se plasează înaintea distincţiei om-natură, înaintea tuturor reperajelor pe care le condiţionează această distincţie. El nu trăieşte natura ca natură, ci ca proces de producţie. Pentru el nu mai există nici om, nici natură, ci doar un proces care-l produce pe unul în cealaltă şi care cuplează maşinile. Pretutindeni numai maşini producătoare şi dezirante, maşinile schizofrene, întreaga viaţă generică: eul şi non-eul, exteriorul şi interiorul nu mai înseamnă nimic.

Continuare a hoinărelii schizofrenului, atunci când personajele lui Beckett, de pildă, se hotărăsc să iasă. Se cuvine să remarcăm mai întâi că mersul lor diferit este el însuşi o maşină minuţioasă. Şi apoi bicicleta: în ce raport se află maşina bicicletă-coarne cu maşina mamă-anus? „Să vorbeşti despre biciclete şi despre coarne, ce desfătare. Din păcate, nu despre asta e vorba, ci despre cea care m-a adus pe lume, prin gaura curului, dacă-mi aduc bine aminte." Se consideră deseori că Oedip este ceva simplu, ceva dat de-a gata. Dar nu este aşa: Oedip presupune o nemaipomenită reprimare a maşinilor de dorinţă. Dar de ce, cu ce scop? Este cu adevărat necesar şi de dorit să ne supunem lui? Şi în ce fel? Ce trebuie să punem în triunghiul oedipian, cu ce anume trebuie să-l formăm? Coarnele bicicletei şi dosul mamei sunt oare de-ajuns? Nu există cumva alte probleme mai importante? Un anumit efect fiind dat, ce maşină ar putea să-l producă? Şi o maşină fiind

dată, la ce poate ea să servească? De exemplu, ghiciţi după descrierea geometrică a unui portcuţit care îi e întrebuinţarea. Sau, în faţa unei maşini complete alcătuite din şase pietre aflate în buzunarul drept al paltonului meu (buzunar-furnizor), cinci în buzunarul drept al pantalonilor, cinci în buzunarul stâng al pantalonilor (buzunare de transmisie), ultimul buzunar al paltonului primind pietrele folosite pe măsură ce celelalte înaintează, care este efectul acestui circuit de distribuţie, în care gura se inserează ea însăşi ca maşină pentru supt pietrele? În ce anume constă aici producţia de voluptate? La sfârşitul lui *Malone moare*, doamna Pedală îi duce pe schizofreni la plimbare, cu trăsura, cu vaporaşul, îi scoate la picnic în sânul naturii: o maşină infernală se pregăteşte.

Corpul sub piele este o uzină supraîncinsă,
iar afară,
bolnavul străluceşte,
licăreşte
prin toţi porii
explodaţi.[2]

Nu avem pretenţia de a stabili un pol naturalist al schizofreniei. Ceea ce schizofrenul trăieşte în mod specific, generic, nu este câtuşi de puţin un pol specific al naturii, ci natura ca proces de producţie. Ce înseamnă aici „proces"? Este de bănuit că, la un anumit nivel, natura se deosebeşte de industrie: pe de o parte, industria se opune naturii, pe de altă parte îşi extrage din ea materialele şi pe de altă parte îi returnează deşeurile etc. Acest raport distinctiv om-natură, industrie-natură, societate-natură condiţionează chiar şi în societate distingerea unor sfere relativ autonome pe care le vom numi „producţie", „distribuţie" şi „consum". Dar acest nivel al

[2] Artaud, *Van Gogh, sinucisul societăţii* (tr. rom. B. Ghiu, Ed. EST/Samuel Tastet, 2004).

distincţiilor în general, considerat din punctul de vedere al structurii sale formale dezvoltate, presupune (aşa cum arăta Marx) nu doar capitalul şi diviziunea muncii, ci şi falsa conştiinţă pe care fiinţa capitalistă şi-o croieşte inevitabil despre ea însăşi şi despre elementele împietrite ale unui proces de ansamblu. Căci, de fapt – explozivul şi negrul adevăr care se află ascuns în delir –, nu există sfere şi circuite relativ independente: producţia este imediat consum şi înregistrare, înregistrarea şi consumul determină nemijlocit producţia, dar o determină în sânul producţiei înseşi. Astfel încât totul este producţie: *producţii de producţii*, de acţiuni şi de pasiuni; *producţii de înregistrări*, de distribuţii şi de reperaje; *producţii de consumuri*, de voluptăţi, de angoase şi de dureri. Totul este în asemenea grad producţie încât înregistrările sunt imediat consumate, arse, iar consumurile, direct reproduse.[3] Acesta este primul sens al procesului: acela de a muta înregistrarea şi consumul în producţia însăşi, de a face din ele producţiile unui acelaşi proces.

În al doilea rând, nu există nici distincţie om-natură: esenţa umană a naturii şi esenţa naturală a omului se identifică în natură ca producţie şi ca industrie, adică la fel de bine şi în viaţa generică a omului. Industria nu mai este înţeleasă, atunci, din punctul de vedere al unui raport extrinsec de utilitate, ci în identitatea ei fundamentală cu natura înţeleasă ca producţie a omului şi prin om.[4] Dar nu omul înţeles ca rege al

---

[3] Atunci când Georges Bataille vorbeşte despre cheltuirile şi despre consumurile somptuare, neproductive, punându-le în legătură cu energia naturii, este vorba de nişte cheltuiri şi de nişte consumări care nu se înscriu în sfera presupus independentă a producţiei umane în măsura în care aceasta este determinată de „utilitate": prin urmare, este vorba de ceea ce noi numim aici producţia consumului (*cf. Noţiunea de cheltuire* şi *Partea blestemată*, tr. rom. B. Ghiu, Institutul European, 1994).

[4] Despre identitatea Natură-Producţie şi viaţa generică în viziunea lui Marx, *cf.* comentariile lui Gérard Granel, „L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la coupure", în *Endurance de la pensée*, Plon, 1968, pp. 301-310.

creaţiunii, ci mai degrabă acela care este afectat de viaţa profundă a tuturor formelor şi a tuturor genurilor, care poartă povara stelelor şi a animalelor chiar, şi care nu încetează să branşeze o maşină-organ la o maşină-energie, un copac în propriul său trup, un sân în ureche ori soarele în anus: etern prepus al maşinilor universului. Acesta este cel de-al doilea sens al procesului; omul şi natura nu sunt ca doi termeni care s-ar afla faţă în faţă, chiar şi prinşi într-un raport de cauzare, de înţelegere sau de expresie (cauză-efect, subiect-obiect etc.), ci alcătuiesc o singură şi aceeaşi realitate esenţială a producătorului şi produsului. Producţia ca proces excede toate categoriile ideale şi formează un ciclu care se raportează la dorinţă ca principiu imanent. Iată de ce producţia dezirantă este categoria efectivă a unei psihiatrii materialiste, care îl postulează şi-l tratează pe schizoid ca *Homo natura*. Cu o condiţie totuşi, care constituie cel de-al treilea sens al procesului: nu trebuie ca acesta să fie luat drept un scop, drept un capăt, şi nici să fie confundat cu propria sa continuare la infinit. Încheierea procesului, sau continuarea lui la infinit care este strict acelaşi lucru cu întreruperea sa brutală şi prematură, constituie cauzarea schizofrenului artificial aşa cum îl putem vedea prin spitale, zdreanţă autizată produsă ca entitate. Despre dragoste, Lawrence spune: „Dintr-un proces, noi am făcut un scop; sfârşitul oricărui proces nu este propria sa continuare la nesfârşit, ci împlinirea sa... Procesul trebuie să tindă spre propria sa împlinire, nu spre cine ştie ce oribilă intensificare, spre cine ştie ce limită înfiorătoare unde sufletul şi trupul sfârşesc prin a se nimici"[5]. Cu schizofrenia se întâmplă la fel ca şi cu dragostea: nu există o specificitate sau o entitate schizofrenică, schizofrenia este universul maşinilor de dorinţă producătoare şi reproducătoare, universala producţie primară înţeleasă ca „realitate esenţială a omului şi a naturii".

[5] D.H. Lawrence, *La Verge d'Aaron*, tr. fr. Gallimard, p. 199.

Maşinile de dorinţă sunt nişte maşini binare, care funcţionează după o regulă binară sau în regim asociativ; este vorba întotdeauna de o maşină cuplată la altă maşină. Sinteza productivă, producerea de producţie, are o formă conectivă: „şi", „şi încă"... Şi aceasta deoarece întotdeauna există o maşină producătoare a unui flux şi o altă maşină care e conectată la aceasta, şi care operează o întrerupere, o prelevare de flux (sânul-gura). Şi cum prima este la rândul ei conectată la altă maşină faţă de care se comportă ca întrerupere sau prelevare, seria binară este liniară în toate direcţiile. Dorinţa nu încetează să efectueze cuplarea unor fluxuri continue cu nişte obiecte parţiale esenţialmente fragmentare şi fragmentate. Dorinţa determină curgerea, curge şi întrerupe. „Îmi place tot ce curge, până şi fluxul menstrual ce elimină ovulele nefecundate...", spune Miller în imnul pe care-l închină dorinţei.[6] Pungă a apelor şi calculi ai rinichiului; flux de păr, flux de bale, flux de spermă, de excremente sau de urină care sunt produse de nişte obiecte parţiale, neîncetat întrerupte de alte obiecte parţiale, care produc la rândul lor alte fluxuri, întrerupte la rândul lor de alte obiecte parţiale. Orice „obiect" presupune continuitatea unui flux, orice flux, fragmentarea obiectului. Nu încape îndoială că fiecare maşină-organ interpretează întreaga lume în funcţie de propriul său flux, în funcţie de energia care se scurge din ea: ochiul interpretează totul în termeni de văz – vorbirea, auzul, micţiunea, fornicarea... De fiecare dată însă se stabileşte o conexiune cu o altă maşină, pe o transversală pe care cea dintâi întrerupe fluxul celeilalte sau îşi „vede" propriul flux întrerupt, întreţăiat de către cealaltă.

---

[6] Henry Miller, *Tropicul Cancerului*, cap. XIII: „...iar măruntaiele mele se umflă într-un uriaş flux schizofrenic, într-o evacuare care mă lasă faţă-n faţă cu Absolutul..."; (tr. rom. Aurel Covaci şi Carmen Paţac, EST/Samuel Tastet, 1997).

Cuplarea pe care o realizează sinteza conectivă, obiect parţial-flux, mai are, deci, şi o altă formă: produs-producere. Întotdeauna există producere care este grefată pe produs şi tocmai de aceea producţia dezirantă este producere de producţie, şi orice maşină, maşină a unei maşini. Nu ne putem mulţumi cu categoria idealistă de expresie. Nu putem, nu trebuie să visăm să descriem obiectul schizofrenic fără a-l lega de procesul de producţie. *Caietele artei brute* constituie o demonstraţie pe viu a acestui fapt (negând implicit faptul că ar exista o entitate a schizofrenului). Sau Henri Michaux, atunci când descrie o masă schizofrenică în funcţie de un proces de producţie care este cel al dorinţei: „Imediat ce o remarcai, ea continua să-ţi ocupe spiritul. Continua, chiar, nu ştiu ce, fără doar şi poate propria ei treabă... Ceea ce atrăgea atenţia era că, deşi nu era simplă, ea nu era de fapt nici complicată, complicată din capul locului, sau în mod intenţionat, sau în urma unui plan complicat. Era mai curând desimplificată pe măsură ce era meşterită... Aşa cum era, era o masă cu adăugiri, aşa cum sunt făcute anumite desene ale schizofrenilor aşa-numiţi îndopaţi, iar dacă era terminată, aceasta nu se întâmpla decât în măsura în care nu i se mai putea adăuga nimic, masă care devenise tot mai mult îngrămădire şi din ce în ce mai puţin masă... Nu era potrivită pentru nicio utilizare, pentru nimic din ceea ce aşteptăm de la o masă. Grea, încurcând locul, abia dacă putea fi transportată. Nu ştiai cum s-o apuci (nici mental, nici manual). Tăblia, partea utilă a mesei, redusă progresiv, dispărea, aflându-se atât de puţin în relaţie cu îngrămădirea realizată, încât nu te mai gândeai la ansamblu ca la o masă, ci ca la o mobilă aparte, ca la un instrument necunoscut căruia nu-i ştiai modul de utilizare. Masă dezumanizată, lipsită de orice naturaleţe, care nu era nici burgheză, nici rustică, nici de ţară, nici de bucătărie, nici de muncă. Care nu se preta la nimic, care se apăra, refuzându-se slujirii şi comunicării. În ea, ceva zdrobit, împietrit.

Ar fi putut duce cu gândul la un motor oprit"[7]. Schizofrenul este producătorul universal. Nu este cazul să facem aici o distincţie între producere şi produsul său. Sau, cel puţin, obiectul produs îşi deplasează propriul *aici* într-o nouă producere. Masa îşi continuă „propria ei treabă". Tăblia mesei este înghiţită de grămada care s-a ridicat. Ne-terminarea mesei, ne-încheierea ei este un imperativ al producţiei. Atunci când Lévi-Strauss defineşte bricolajul, el propune un ansamblu de caracteristici întreţesute: deţinerea unui stoc sau a unui cod multiplu, eteroclit şi totuşi limitat; capacitatea de a face ca fragmentele să intre în fragmentări mereu noi; de unde decurge o nediferenţiere a producerii faţă de produs, a ansamblului instrumental faţă de ansamblul care trebuie realizat.[8] Satisfacţia pe care o resimte bricoleurul atunci când branşează ceva la un fir electric sau atunci când deturnează o conductă de apă ar fi extrem de deficitar explicată printr-un joc „de-a tata şi de-a mama" sau printr-o plăcere a transgresării. Regula de a produce întotdeauna producere, de a grefa producere pe produs este caracteristica maşinilor de dorinţă sau a producţiei primare: producere de producţie. Un tablou al lui Richard Lindner, *Boy with Machine*, ne arată un copil enorm şi umflat care şi-a grefat, care a făcut ca una dintre micile sale maşini dezirante să funcţioneze pe o mare maşină socială tehnică (căci, vom vedea, acest lucru este deja adevărat în cazul copilului).

Producere, produs, identitate produs-producere... Această identitate formează un al treilea termen în cadrul seriei liniare: enorm obiect nediferenţiat. Totul se opreşte o clipă, totul împietreşte (după care totul o va lua din nou de la capăt). Dintr-un anumit punct de vedere, ar fi mai bine ca nimic să nu meargă, ca nimic să nu funcţioneze. Să nu te fi născut, să ieşi din ciclul naşterilor şi renaşterilor, să nu ai gură ca să

---

[7] Henri Michaux, *Les Grandes épreuves de l'esprit*, Gallimard, 1966, pp. 156-157.

[8] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, 1962, pp. 26 *sq.* (*Gândirea sălbatică*, tr. rom. de I. Pecher, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 157 *sq.*).

sugi şi nici anus ca să defechezi. Dar sunt oare maşinile suficient de detracate, piesele lor suficient de detaşate unele de altele pentru a se reduce pe ele însele şi a ne reduce şi pe noi înşine la nimic? S-ar spune că fluxurile de energie sunt încă mult prea legate, iar obiectele parţiale, încă mult prea organice. Un pur fluid, însă, în stare liberă şi fără întreruperi, pe cale de a curge peste un corp plin. Maşinile de dorinţă ne creează un organism; dar în sânul acestei producţii, în însăşi producerea sa, corpul suferă că este astfel organizat, că nu are o altă organizare, sau pur şi simplu niciun fel de organizare. „O staţiune de neînţeles şi perfect dreaptă" în miezul procesului, ca al treilea timp: *„Fără gură. Fără limbă. Fără dinţi. Fără laringe. Fără esofag. Fără stomac. Fără pântece. Fără anus"*. Automatele se opresc, lăsând să urce la suprafaţă masa neorganizată pe care ele o articulează. Corpul plin fără organe este improductiv, steril, nenăscut, neconsumabil. Antonin Artaud l-a descoperit, acolo unde se găsea, fără formă şi fără figură. Instinct al morţii, acesta este numele său, iar moartea nu este fără model. Căci dorinţa doreşte *şi* asta, moartea, deoarece corpul plin al morţii este motorul său imobil, aşa cum doreşte *şi* viaţa, deoarece organele vieţii sunt *the working machine*. Nu ne vom întreba cum merg acestea împreună: însăşi această întrebare este un produs al abstractizării. Maşinile dezirante nu funcţionează decât detracate, detracându-se neîncetat. Preşedintele Schreber „ar fi trăit timp îndelungat fără stomac, fără intestine, aproape fără plămâni, cu esofagul sfâşiat, fără vezică, cu coastele sfărâmate, şi-ar fi înghiţit parţial laringele odată cu hrana, şi asta de mai multe ori ş.a.m.d." Corpul fără organe este corpul neproductiv; şi totuşi, el este produs în locul şi la momentul său în cadrul sintezei conective, ca identitatea dintre producere şi produs (masa schizofrenică este un corp fără organe). Corpul fără organe nu este martorul unui neant originar şi nici rămăşiţa unei totalităţi pierdute. Nu este, mai ales, o proiecţie; nu are nimic de-a face

cu corpul propriu ori cu vreo imagine a corpului. Este corpul fără imagine. El, improductivul, există acolo unde este produs, în cel de-al treilea moment al seriei binar-liniare. Este neîncetat reinjectat în producţie. Corpul catatonic este produs în apa din cadă. Corpul plin fără organe este anti-producţie; dar este tot o caracteristică a sintezei conective sau productive, aceea de a cupla producţia la anti-producţie, la un element de antiproducţie.

*

Între maşinile de dorinţă şi corpul fără organe se declanşează un aparent conflict. Fiecare conectare de maşini, fiecare producere de maşină, fiecare zgomot de maşină i-a devenit insuportabil corpului fără organe. Sub organe el simte larve şi viermi respingători şi acţiunea unui Dumnezeu care îl înjoseşte şi-l înăbuşă organizându-l: „Corpul e corpul/ e singur/ şi nu are nevoie de organe/ corpul nu este niciodată un organism/ organismele sunt duşmanii corpului"[9]. Tot atâtea cuie înfipte în propria carne, tot atâtea cazne. Maşinilor-organe, corpul fără organe le opune suprafaţa sa lunecoasă, opacă şi încordată. Fluxurilor legate, conectate şi întretăiate, ce se întrerup reciproc, el le opune fluidul său amorf nediferenţiat. Cuvintelor fonetice, el le opune răsuflări şi strigăte care constituie tot atâtea blocuri nearticulate. După părerea noastră, refularea aşa-zis originară nici nu are alt înţeles: nu este vorba de o „contrainvestire", ci tocmai de această *respingere* a maşinilor dezirante de către corpul fără organe. Şi este tocmai ceea ce înseamnă maşina paranoică, acţiunea de efracţie a maşinilor de dorinţă pe corpul fără organe şi reacţia repulsivă a corpului fără organe care le resimte în mod global ca pe un aparat de persecuţie. Iată de ce nu putem să fim de acord cu Tausk atunci când el vede în maşina paranoică o simplă

[9] Artaud, in *84*, nr. 5-6, 1948.

proiecţie a „corpului propriu" şi a organelor genitale.[10] Geneza maşinii se petrece pe loc, în opoziţia dintre procesul de producere a maşinilor de dorinţă şi staţiunea neproductivă a corpului fără organe. Demonstrând caracterul anonim al maşinii şi nediferenţierea suprafeţei sale. Proiecţia nu intervine decât în mod secundar, la fel ca şi contrainvestirea, în măsura în care corpul fără organe investeşte un contra-interior sau un contra-exterior, sub forma unui organ persecutor sau a unui agent exterior al persecuţiei. În sine însă, maşina paranoică este un avatar al maşinilor de dorinţă: ea rezultă din relaţia dintre maşinile deziranteşi corpul fără organe, în măsura în care acesta din urmă nu mai poate să le suporte pe cele dintâi.

Dar dacă vrem să ne facem cât de cât o idee despre forţele ulterioare ale corpului fără organe în cadrul procesului neîntrerupt, se impune să trecem printr-o paralelă între producţia dezirantă şi producţia socială. O astfel de paralelă este doar fenomenologică; ea nu emite nicio prezumţie cu privire la natura şi la raportul dintre cele două producţii, nepronunţându-se nici dacă există cu adevărat *două* producţii. Pur şi simplu, formele de producţie socială implică şi ele o staţiune improductivă nenăscută, un element de antiproducţie cuplat la proces, un corp plin determinat ca *socius*. Acesta poate să fie corpul pământului, sau corpul despotic, sau capitalul. Despre el spune Marx: nu este produsul muncii, ci apare ca presupoziţia ei naturală sau divină. Şi într-adevăr, el nu se mulţumeşte să se opună forţelor productive în ele însele. Se pliază pe întreaga producţie, constituie o suprafaţă pe care se distribuie forţele şi agenţii de producţie, ajungând să-şi însuşească supraprodusul şi să-şi atribuie ansamblul şi părţile procesului care acum par a emana din el ca dintr-o cvasicauză. Forţele şi agenţii devin propria sa forţă într-o formă

[10] Victor Tausk, „De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie", 1919, tr. fr. in *la Psychanalyse*, nr. 4.

miraculoasă, par *miraculate* de el. Într-un cuvânt, socius-ul ca şi corp plin alcătuieşte o suprafaţă pe care se înregistrează întreaga producţie, ea părând a emana astfel din suprafaţa de înregistrare. Societatea îşi construieşte propriul său delir înregistrând procesul de producţie; dar nu este vorba de un delir al conştiinţei, sau, mai degrabă, falsa conştiinţă este conştiinţă adevărată a unei false mişcări, percepţie adevărată a unei mişcări obiective aparente, percepţie adevărată a unei mişcări care se produce pe suprafaţa de înregistrare. Capitalul este cu adevărat corpul fără organe al capitalistului, sau mai degrabă al modului capitalist de fiinţare. Ca atare însă, el nu este numai substanţa fluidă şi împietrită a banului, ci va da sterilităţii banului forma în care acesta produce bani. Produce plusvaloarea aşa cum corpul fără organe se reproduce pe sine, înmugurind şi întinzându-se până la marginile universului. El însărcinează maşina să fabrice o plusvaloare relativă, încarnându-se în ea ca şi capital fix. Iar maşinile şi agenţii se prind de el, însăşi funcţionarea lor ajungând să fie miraculată de către acesta. Totul pare a fi (obiectiv) produs de către capital ca o cvasi-cauză. După cum spune Marx, *la început*, capitaliştii sunt obligatoriu conştienţi de opoziţia dintre muncă şi capital, ca şi de folosirea capitalului ca mijloc de a stoarce supramuncă. Foarte repede însă, se ajunge la instaurarea unei lumi perverse, vrăjite, în timp ce capitalul joacă rolul de suprafaţă de înregistrare care se pliază pe întreaga producţie (să furnizeze sau să realizeze plusvaloare, acesta e dreptul de înregistrare). „Pe măsură ce plusvaloarea relativă se dezvoltă în cadrul sistemului specific capitalist, iar productivitatea socială a muncii creşte, forţele productive şi conexiunile sociale ale muncii par a se detaşa de procesul de producţie şi a trece dinspre muncă spre capital. Capitalul devine, în felul acesta, o fiinţă întru totul misterioasă, căci toate forţele de producţie par a se naşte în sânul lui şi a-i aparţine."[11] Iar ceea

[11] Marx, *Le Capital*, III, 7, ch. 25, Pléiade II, p. 1435. *Cf.* Althusser, *Lire le*

ce este specific capitalist aici e rolul banului şi folosirea capitalului ca un corp plin pentru a forma suprafaţa de înscriere sau de înregistrare. Dar un corp plin oarecare, corp al pământului sau al despotului, o suprafaţă de înregistrare, o mişcare obiectivă aparentă, o lume perversă vrăjită fetişistă sunt caracteristice tuturor tipurilor de societate, ca o constantă a reproducerii sociale.

Corpul fără organe se răbate peste producţia dezirantă şi o atrage spre sine, apropriindu-şi-o. Maşinile-organe se prind de el ca de o vestă de floretist sau ca nişte medalii pe tricoul unui atlet care aleargă făcându-le să tresalte. O maşină de atracţie socială îi succede poate, în felul acesta, maşinii repulsive: o maşină miraculantă venind după maşina paranoică. Dar ce vrea să însemne aici „după"? Cele două maşini coexistă, iar umorul negru îşi ia sarcina nu de a rezolva contradicţiile, ci de a face să nu existe şi nici să nu fi existat vreodată contradicţii. Corpul fără organe, improductivul, inconsumabilul, slujeşte drept suprafaţă pentru înregistrarea întregului proces de producere a dorinţei, ceea ce face ca maşinile de dorinţă să pară a emana din acesta în cadrul mişcării obiective aparente care le raportează la el. Organele sunt regenerate, miraculate pe corpul preşedintelui Schreber, care atrage la sine razele lui Dumnezeu. Fără îndoială însă, că vechea maşină paranoică continuă să existe sub forma unor glasuri batjocoritoare care încearcă să „demiraculeze" organele şi mai ales anusul preşedintelui. Esenţială este, însă, stabilirea unei suprafeţe vrăjite de înscriere sau de înregistrare care-şi atribuie toate forţele de producţie şi toate organele productive şi care acţionează ca o cvasi-cauză transmiţându-le mişcarea aparentă (fetişul). Până şi schizofrenul face economie politică şi întreaga sexualitate este o chestiune de economie.

Capital, comentariile lui Balibar, t. II, pp. 213 *sq.*, şi pe cele ale lui Macherey, t. I, pp. 201 *sq.*, Maspero, 1965.

Numai că producţia nu se înregistrează la fel cum se produce. Sau, mai curând, ea nu se reproduce în mişcarea obiectivă aparentă la fel cum se producea în procesul de constituire. Şi aceasta pentru că am intrat fără să ne dăm seama într-un domeniu al producerii de înregistrare a cărui lege nu este aceeaşi cu cea a producerii de producţie. Legea acesteia din urmă era sinteza conectivă sau cuplarea. Dar în momentul în care *conexiunile* productive trec de la maşini la corpurile fără organe (ca şi de la muncă la capital), s-ar spune că ele intră sub altă lege, care exprimă o *distribuţie* faţă de elementul neproductiv înţeles ca „presupoziţie naturală sau divină" (disjuncţiile capitalului). Pe corpul fără organe, maşinile se prind ca tot atâtea puncte de disjuncţie între care se ţese o întreagă reţea de sinteze noi, care împart suprafaţa. Un „sau... sau" al schizofrenicului preia ştafeta lui „şi apoi": pentru oricare două organe avute în vedere, modul în care ele se află prinse pe corpul fără organe trebuie să fie de aşa natură, încât toate sintezele disjunctive dintre ele să revină la identic pe suprafaţa cea lunecoasă. În timp ce „sau" are pretenţia de a marca nişte alegeri decisive între nişte termeni nepermutabili (alternativă), „fie" desemnează sistemul de permutări posibile între nişte diferenţe care revin mereu la identic deplasându-se, alunecând. Aşa cum se întâmplă, de pildă, în cazul gurii vorbitoare şi al picioarelor mergătoare: „I se întâmpla să se oprească fără să spună nimic. Fie pentru că, până la urmă, n-avea nimic de spus. Fie pentru că, având chiar ceva de spus, renunţa până la urmă... Alte cazuri principale se prezintă în minte. Comunicare continuă imediată cu repornire imediată. Acelaşi lucru, dar cu repornire întârziată. Comunicare continuă întârziată cu repornire imediată. Acelaşi lucru, dar cu repornire întârziată. Comunicare discontinuă imediată cu repornire imediată. Acelaşi lucru, dar cu repornire întârziată. Comunicare discontinuă întârziată cu repornire imediată. Acelaşi lucru, dar cu repornire

întârziată"[12]. Aşa scrie schizofrenul, deţinătorul celui mai slab şi mai emoţionant capital, asemeni proprietăţilor lui Malone, pe propriul său corp, litania disjuncţiilor, şi aşa îşi construieşte el o lume de parade în care celei mai minuscule permutări i se atribuie menirea de a răspunde noii situaţii sau interpelatorului indiscret. Sinteza disjunctivă de înregistrare vine, aşadar, să acopere sintezele conective de producţie. Procesul ca proces de producţie se prelungeşte sub formă de procedeu ca procedeu de înscriere. Sau, mai curând, dacă numim *libidou* „travaliul" conectiv al producţiei dezirante, trebuie să spunem că o parte a acestei energii se transformă în energie de înscriere disjunctivă (*Numen*). Transformare energetică. Dar de ce să numim divină, sau Numen, noua formă de energie, în pofida tuturor echivocurilor provocate de o problemă a inconştientului care nu este decât aparent religioasă? Corpul fără organe nu este Dumnezeu, dimpotrivă chiar. Divină e, în schimb, energia care-l străbate, atunci când el atrage întreaga producţie şi-i serveşte drept suprafaţă vrăjită miraculantă, înscriind-o în toate disjuncţiile lui. De unde relaţiile bizare pe care Schreber le întreţine cu Dumnezeu. Celui care întreabă: credeţi în Dumnezeu? trebuie să-i răspundem într-un mod strict kantian şi schreberian: bineînţeles, dar doar ca în stăpânul silogismului disjunctiv, ca în principiul *a priori* al acestui silogism (Dumnezeu definit ca *Omnitudo realitatis*, din care toate realităţile derivate ies prin diviziune).

Divină este, prin urmare, doar caracteristica unei energii de disjungere. Divinul lui Schreber este inseparabil de disjuncţiile prin care el se divizează în el însuşi: împărăţii anterioare, împărăţii posterioare; împărăţii posterioare ale unui Dumnezeu superior, şi ale unui Dumnezeu inferior. Freud marchează cu forţă importanţa acestor sinteze disjunctive în delirul lui Schreber în particular, dar şi în delir în general. „O asemenea fragmentare este destul de caracteristică pentru

[12] Beckett, „Assez", in *Têtes-mortes*, Ed. de Minuit, 1967, pp. 40-41.

paranoia. Paranoia fragmentează, aşa cum isteria comprimă. *Mai mult*, comprimările şi identificările realizate de fantasma inconştientă sunt în cele din urmă descompuse de către paranoia."[13] Dar de ce adaugă, aşadar, Freud că, la o reflecţie mai atentă, nevroza isterică este primă, iar disjuncţiile nu sunt obţinute decât prin proiecţie dintr-un condensat primordial? Este vorba, fără doar şi poate, de o modalitate de a menţine drepturile lui Oedip în Dumnezeul delirului şi în înregistrarea schizo-paranoică. Iată de ce se impune să punem întrebarea cea mai generală din acest punct de vedere: înregistrarea dorinţei trece prin termenii oedipieni? Disjuncţiile sunt forma genealogiei dezirante; dar această genealogie este ea oare oedipiană, se înscrie ea oare în triangulaţia lui Oedip? Sau Oedip nu este cumva decât o exigenţă sau o consecinţă a reproducerii sociale, în măsura în care aceasta îşi propune să domesticească o materie şi o formă genealogice care îi scapă din absolut toate punctele de vedere? Căci este cert că schizofrenicul este interpelat şi nu încetează să fie interpelat. Tocmai pentru că relaţia sa cu natura nu constituie un pol specific, el este interpelat în termenii codului social aflat la putere: numele, tatăl, mama? În timpul exerciţiilor sale de producţie dezirantă, Molloy este interpelat de către un poliţist: „Vă numiţi Molloy, spuse comisarul. Da, am spus eu, acum mi-am adus aminte. Şi pe mama dumneavoastră? spuse comisarul. Nu mă prindeam. Şi pe ea o cheamă tot Molloy? O cheamă tot Molloy? am spus. Da, spuse comisarul. Am stat să mă gândesc. Vă numiţi Molloy, spuse comisarul. Da, am spus. Iar pe mama dumnevoastră, spuse comisarul, o cheamă tot Molloy? Am stat să mă gândesc". Nu se poate spune că psihanaliza este prea novatoare în această privinţă: ea continuă să-şi adreseze întrebările şi să-şi dezvolte interpretările din

[13] Freud, „Observaţii despre un caz de paranoia (dementia paranoides) descris autobiografic" (tr. rom. Reiner Wilhelm şi Silviu Dragomir, in Freud, *Opere 7: Nevroză, psihoză, perversiune*, Trei, 2002).

străfundurile triunghiului oedipian, şi aceasta exact în momentul în care simte, totuşi, cât de mult depăşesc fenomenele de aşa-zisă psihoză acest cadru de referinţă. Psihanalistul spune că *trebuie* să-l descoperim pe tati sub Dumnezeul superior al lui Schreber, dar de ce nu şi pe fratele mai mare sub Dumnezeul inferior? Uneori, schizofrenul se îngrijorează şi cere să fie lăsat în pace. Alteori, intră în joc, supralicitează chiar, deşi o face reintroducând propriile sale reperaje în modelul care îi este propus şi pe care el îl face astfel ţăndări din interior (da, este mama mea, dar mama mea e Sfânta Fecioară). Ni-l putem imagina pe preşedintele Schreber răspunzându-i lui Freud: dar bineînţeles, fireşte, evident că păsările vorbitoare sunt nişte fete, iar Dumnezeul superior e tăticu', iar Dumnezeul inferior, frate-meu. Dar fără să facă scandal, el le re-căptuşeşte pe tinerele fete cu toate păsările vorbitoare, pe taică-său cu Dumnezeul superior, şi pe fratele său, cu Dumnezeul inferior, toate, nişte forme divine care se complică sau, mai degrabă, se „de-simplifică" pe măsură ce înmuguresc sub termenii şi sub funcţiile prea simple ale triunghiului oedipian.

Nu cred nici în tată
nici în mamă
Io na ni
tati-mami

Producţia dezirantă formează un sistem liniar-binar. Corpul plin se introduce ca al treilea termen în serie, fără însă a-i strica acesteia caracteristica: 2, 1, 2, 1... Seria este cu totul rebelă la o transcriere care ar face-o să intre şi ar turna-o într-o figură specific ternară şi triangulară ca aceea a lui Oedip. Corpul plin fără organe este produs ca Anti-producţie, altfel spus nu intervine ca atare decât pentru a respinge orice tentativă de triangulare care ar presupune o producţie parentală.

Cum ați vrea ca el să fie produs de către părinții săi, tocmai el, care depune mărturie despre auto-producerea sa, despre generarea sa de sine? Iar pe el, acolo unde se găsește, se distribuie Numenul și se stabilesc, independent de orice proiecție, disjuncțiile. *Da, am fost tatăl meu și am fost fiul meu.* „Eu, Antonin Artaud, sunt fiul meu, tatăl meu, mama mea și eu." Schizofrenicul dispune de moduri de reperare care îi sunt proprii, pentru că el dispune, în primul rând, de un cod de înregistrare particular care nu coincide cu codul social, sau nu coincide cu acesta decât pentru a-l parodia. Codul delirant, sau dezirant, prezintă o nemaipomenită fluiditate. Ai zice că schizofrenul trece de la un cod la altul, că *bruiază toate codurile*, într-o alunecare rapidă, urmând întrebările care îi sunt puse, neoferind, de la o zi la alta, aceeași explicație, neinvocând aceeași genealogie, neînregistrând în același fel același eveniment, acceptând chiar, atunci când îi este impus și nu e iritat, codul banal oedipian, fie și doar pentru a-l îndopa la loc cu toate disjuncțiile pe care acest cod avea misiunea de-a le elimina. Desenele lui Adolf Wölfli aduc în scenă orologii, turbine, dinamuri, mașini celeste, mașini-case etc. Iar producerea lor se face într-un mod conectiv, mergând dinspre margini spre centru în straturi sau sectoare succesive. Dar „explicațiile" pe care el le adaugă desenelor sale, și pe care le schimbă după cum îi dictează cheful, fac apel la niște serii genealogice care constituie înregistrarea desenului. Mai mult, înregistrarea se rabate pe desenul însuși, sub forma unor linii de „catastrofă" sau de „prăbușire" care constituie tot atâtea disjuncții înconjurate de spirale.[14] Schizofrenicul cade la loc pe propriile sale picioare nesigure, și aceasta pentru simplul motiv că din toate părțile, în toate disjuncțiile, este vorba mereu de același lucru. Pentru că mașinile-organe zadarnic se prind de corpul fără organe – acesta rămâne la fel de fără organe, neredevenind un organism în înțelesul obișnuit al cuvântului. Își

[14] W. Morgenthaler, „Adolf Wölfli", tr. fr. *L'Art brut*, nr. 2.

păstrează caracterul fluid şi alunecos. Iar agenţii de producţie se postează pe corpul lui Schreber, se agaţă de acest corp, asemeni razelor cerului pe care el le atrage şi care conţin mii de mici spermatozoizi. Razele, păsările, vocile, nervii intră în nişte raporturi permutabile de genealogie complexă cu Dumnezeu şi cu formele divizate ale lui Dumnezeu. Dar pe corpul fără organe se petrece şi se înregistrează totul, până şi acuplările agenţilor, până şi divizările lui Dumnezeu, până şi genealogiile „cadrilante" şi permutările lor. Totul este pe acest corp increat, asemeni puricilor în coama leului.

*

Urmând sensul cuvântului „proces", înregistrarea se rabate pe producţie, dar producerea de înregistrare este ea însăşi produsă de către producerea de producţie. În acelaşi timp, consumul preia ştafeta înregistrării, dar producerea de consum este produsă prin şi în producerea de înregistrare. Se întâmplă aşa pentru că pe suprafaţa de înscriere se lasă reperat ceva care este de ordinul unui *subiect*. Este vorba de un subiect bizar, fără identitate fixă, bântuind pe corpul fără organe, întotdeauna alături de maşinile de dorinţă, definindu-se prin participarea pe care o are la produs, culegând de peste tot răsplata unei deveniri sau a unui avatar, născându-se din stadiile pe care le consumă şi renăscând la fiecare stadiu în parte. „Sunt aşadar eu, este prin urmare al meu..." Chiar şi a suferi, după cum spune Marx, înseamnă a te bucura de tine însuţi. Orice producere dezirantă este, fără doar şi poate, în mod nemijlocit deja consum şi consumare, deci „voluptate". Dar ea nu este încă pentru un subiect, care nu se poate repera decât prin intermediul disjungerilor unei suprafeţe de înregistrare, în resturile fiecărei diviziuni. Preşedintele Schreber, tot el, are conştiinţa cea mai acută a acestui fapt: există un nivel constant de plăcere cosmică, astfel încât Dumnezeu cere să se

găsească voluptate în Schreber, fie şi cu preţul transformării lui Schreber în femeie. Dar din această voluptate preşedintele nu simte decât o parte reziduală, ca o recompensă pentru chinurile sale ori ca o primă pentru a sa devenire-femeie. „Dumnezeu cere o juisare constantă... este misiunea mea să-i asigur aceasta... sub forma dezvoltării cât mai exhaustive posibil a plăcerii sufleteşti; în măsura în care pentru mine mai poate fi vorba de plăcere senzuală, sunt îndreptăţit s-o primesc pe aceasta ca pe o compensaţie mică pentru surplusul de suferinţe şi privaţiuni impuse mie timp de ani de zile..." Aşa cum o parte a libidoului ca energie de producţie s-a transformat în energie de înregistrare (Numen), o parte din aceasta s-a transformat în energie de consum (*Voluptas*). Această energie reziduală este cea care animă cea de-a treia sinteză a inconştientului, sinteza conjunctivă a lui „e aşadar...", sau producerea de consum.

Trebuie să vedem cum se formează această sinteză sau cum este produs subiectul. Plecaserăm de la opoziţia dintre maşinile dezirante şi corpul fără organe. Respingerea lor reciprocă, aşa cum se manifesta ea în maşina paranoică a refulării originare, lăsa locul unei atracţii în maşina miraculantă. Dar între respingere şi atracţie opoziţia persistă. Se pare că împăcarea efectivă nu este posibilă decât la nivelul unei noi maşini, care funcţionează ca „revenire a refulatului". Că o atare împăcare există sau poate să existe totul o dovedeşte. Despre Robert Gie, excelentul desenator de maşini paranoice electrice, ni se spune fără alte precizări: „Într-adevăr, se pare că, neputând să se elibereze de aceşti curenţi care-l chinuiau, a decis până la urmă să treacă cu putere de partea lor, entuziasmându-se în a le întruchipa în victoria lor totală, în triumful lor"[15]. Freud, mai ales, subliniază importanţa cotiturii pe care o apucă boala la Schreber, în momentul în care acesta se împacă cu propria sa devenire-femeie, angajându-se într-un

[15] *L'Art brut*, nr. 3, p. 63.

proces de autovindecare care-l conduce până la identitatea Natură = Producţie (producere a unei noi umanităţi). Schreber se găseşte, într-adevăr, pecetluit într-o atitudine şi într-un aparat de travesti, în clipa în care este, practic, vindecat şi şi-a regăsit toate facultăţile: „Eu pot fi văzut câteodată stând în faţa oglinzii sau altundeva cu bustul pe jumătate dezvelit, având asupra mea podoabe femeieşti (panglici, lănţişoare neveritabile ş.a.). Aceasta se întâmplă de altfel doar când sunt singur..." Să preluăm denumirea de „maşină celibatară" pentru a desemna această maşină care succedă maşinii paranoice şi maşinii miraculante, formând o nouă alianţă între maşinile de dorinţă şi corpul fără organe pentru zămislirea unei umanităţi noi şi a unui organism glorios. Ceea ce este acelaşi lucru cu a spune că subiectul este produs ca un rest, alături de maşinile dezirante, sau că se confundă el însuşi cu această a treia maşină producătoare şi cu împăcarea reziduală operată de ea: sinteză conjunctivă a consumului sub forma uimită a unui „Deci despre asta era vorba!"

Sub denumirea de „maşini celibatare", Michel Carrouges a izolat un anumit număr de maşini fantastice pe care le descoperise în literatură. Exemplele oferite de el sunt cât se poate de variate, şi nu par a putea, la o primă vedere, să intre în aceeaşi categorie: *Mireasa dezbrăcată...* a lui Duchamp, maşina din *Colonia penitenciară* a lui Kafka, maşinile lui Raymond Roussel, cele din *Supermasculul* lui Jarry, anumite maşini ale lui Poe, *Viitoarea Evă* a lui Villiers etc.[16] Totuşi, trăsăturile de importanţă variabilă, în funcţie de cazul analizat, care dau unitatea acestor maşini, sunt următoarele: în primul rând, maşina celibatară dezvăluie o veche maşină paranoică, cu supliciile, umbrele şi vechea ei Lege. Nu este, cu toate acestea, ea însăşi o maşină paranoică. Totul o deosebeşte de aşa ceva, mecanismele, şasiul, foarfecile, ácele, magneţii, razele. Până şi în chinurile şi în moartea pe care le

[16] Michel Carrouges, *Les Machines célibataires*, Arcanes, 1954.

provoacă, ea manifestă ceva nou, o putere solară. În al doilea rând, această transfigurare nu se poate explica prin caracterul miraculant pe care îl primeşte maşina, chiar dacă ea primeşte, efectiv, cele mai înalte înscrieri (*cf.* înregistrarea plasată de Edison în Viitoarea Evă). Există un consum actual al noii maşini, o plăcere pe care o putem califica drept autoerotică sau, mai curând, drept automată, prin care se pecetluieşte nunta unei noi alianţe, a unei noi naşteri, a unui extaz orbitor, ca şi cum erotismul maşinal ar elibera nişte puteri noi, nemărginite.

Întrebarea devine atunci următoarea: ce produce maşina celibatară, ce anume se produce prin intermediul ei? Răspunsul pare a fi următorul: nişte cantităţi intensive. Există o experienţă schizofrenică a cantităţilor intensive în stare pură, ajungând până la un punct aproape de nesuportat – o mizerie şi o măreţie celibatare resimţite la cel mai înalt nivel, ca o clamare suspendată între viaţă şi moarte, ca un sentiment al unei treceri intense, stări de intensitate pură şi crudă despuiate de figură şi de formă. Auzim vorbindu-se deseori de halucinaţii şi de delir; dar datul halucinatoriu (eu văd, eu aud) şi datul delirant (eu gândesc...) presupun un *Eu simt* mai profund, care le oferă halucinaţiilor obiectul lor şi delirului gândirii, conţinutul său. Un „simt că devin femeie", „că devin zeu" etc. care nu este nici delirant, nici halucinatoriu, dar care va proiecta halucinaţia şi va interioriza delirul. Delirul şi halucinaţia sunt cu adevărat secunde în raport cu emoţia într-adevăr primară care nu simte, la început, altceva decât nişte intensităţi, nişte deveniri, nişte treceri.[17] De unde vin aceste intensităţi pure? Vin din două forţe precedente, respingere şi atracţie, şi din opoziţia acestor forţe. Ceea ce nu înseamnă că intensităţile s-ar afla ele însele în opoziţie unele faţă de altele

[17] W.R. Bion este primul care a insistat asupra importanţei lui *Eu simt*; dar îl înscrie doar în ordinea fantasmei, făcând din el o paralelă afectivă a lui *Eu cuget*. *Cf. Elements of Psycho-analysis*, Heinemann, 1963, pp. 94 *sq.*

şi s-ar echilibra în jurul unei stări neutre. Din contră, ele sunt, toate, pozitive în raport cu intensitatea = 0 care desemnează corpul plin fără organe. Şi formează căderi sau creşteri relative în funcţie de relaţia lor complexă şi de proporţia de atracţie şi de respingere care participă la cauza lor. Pe scurt, opoziţia dintre forţele de atracţie şi cele de respingere produce o serie deschisă de elemente intensive, toate pozitive, care nu exprimă niciodată echilibrul final al unui sistem, ci un număr infinit de stări staţionare metastabile prin care trece un subiect. Profund schizoidă e teoria kantiană conform căreia cantităţile intensive umplu *materia fără vid* în proporţii diferite. Conform doctrinei preşedintelui Schreber, *atracţia şi respingerea* produc intense *stări de nervi* care umplu corpul fără organe în proporţii diferite, şi prin care trece subiectul-Schreber devenind femeie, devenind multe alte lucruri conform unui cerc al eternei reîntoarceri. Sânii de pe bustul despuiat al preşedintelui nu sunt nici deliranţi, nici halucinatorii, ci desemnează în primul rând o bandă de intensitate, o zonă de intensitate pe corpul său fără organe. Corpul fără organe este un ou: e traversat de axe şi praguri, de latitudini, longitudini şi geodezice, e străbătut de *gradienţi* care marchează devenirile şi trecerile, destinările a ceea ce creşte în el. Nimic, aici, nu este de ordinul reprezentării, totul e viaţă şi este trăit: emoţia trăită a sânilor nu seamănă cu nişte sâni, nu-i reprezintă, şi nici o zonă predestinată din ou nu seamănă cu organul care urmează să fie indus acolo. Nu există nimic altceva decât benzi de intensitate, potenţialuri, praguri şi gradienţi. Experienţă sfâşietoare, mult prea emoţionantă, graţie căreia schizofrenicul se află cel mai aproape de materie, de un centru intens şi viu al materiei: „acea emoţie surprinsă în afara punctului particular în care spiritul o caută... acea emoţie care redă spiritului sunetul răvăşitor al materiei, întregul suflet se scurge în ea şi trece în focul ei arzător"[18].

[18] Artaud, *Le Pèse-nerfs*, Gallimard, *Œuvres complètes*, I, p. 112 („Cântarul-

Cum a fost posibil să ni-l reprezentăm pe schizofrenic ca pe o zdreanţă autistă, separată de real şi ruptă de viaţă? Mai rău: cum a putut psihiatria să facă, practic, din el o astfel de zdreanţă, să-l reducă la această stare a unui corp fără organe devenit mort – tocmai pe el, care se instala în acel punct insuportabil în care spiritul atinge materia şi îi trăieşte fiecare intensitate, i-o consumă? Iar această întrebare n-ar trebui oare să fie legată de alta, aparent foarte diferită: cum reuşeşte psihanaliza să-l reducă, pe nevrozat de data aceasta, la o biată creatură care nu consumă neîncetat decât mami-tati şi nimic altceva? Cum a fost posibil să se reducă sinteza conjunctivă a lui „Deci despre asta era vorba!", a lui „Deci despre mine e vorba!" la veşnica şi mohorâta descoperire a complexului Oedip, „E aşadar tatăl meu, e aşadar mama mea..."? Nu putem încă să răspundem la aceste întrebări. Nu vedem decât cât de străin de figurile familiale este consumul de intensităţi pure şi cât de străină de urzeala oedipiană este ţesătura conjunctivă a lui „Deci despre mine e vorba". În ce fel poate fi rezumată toată această mişcare vitală? Conform unui prim drum (calea scurtă): punctele de disjuncţie de pe corpul fără organe alcătuiesc cercuri de convergenţă în jurul maşinilor de dorinţă; atunci subiectul, produs ca reziduu alături de maşină, ca apendice sau ca piesă adiacentă maşinii, trece prin toate stadiile cercului şi trece de la un cerc la altul. El însuşi nu se află în centru, ocupat de maşină, ci pe margine, fără identitate fixă, mereu descentrat, *dedus* din stările prin care trece. De pildă, buclele pe care le descrie Inomabilul, „când bruşte şi scurte, parcă valsate, când de amploarea unei parabole", având ca stadii pe Murphy, pe Watt, pe Mercier etc., fără ca familia să aibă vreun cuvânt de spus în această privinţă. Sau un alt drum, mai complicat, dar care duce tot acolo: prin intermediul maşinii paranoice şi al maşinii miraculante, proporţiile de respingere şi de atracţie pe corpul fără organe

---

de-Nervi", în *Ombilicul limburilor*, tr. rom. Corina Sandu, Pandora-M, 2002).

produc în maşina celibatară o serie de stări plecând de la 0; şi subiectul se naşte din fiecare stadiu al seriei, renaşte de fiecare dată în stadiul următor care-l determină un moment, consumând toate aceste stadii care-l fac să se nască şi să renască (starea trăită e primă în raport cu subiectul care-o trăieşte).

Tocmai asta a arătat, admirabil, Klossowski în comentariul său la Nietzsche: prezenţa *Stimmung*-ului ca emoţie materială, constitutivă pentru gândirea cea mai înaltă şi pentru percepţia cea mai acută.[19] „Forţele centrifuge nu fug niciodată de centru, ci se reapropie necontenit de el pentru a putea să se îndepărteze din nou: aşa arată vehementele oscilaţii ce-l răvăşesc pe un individ atâta timp cât el nu-şi caută decât propriul centru şi nu vede cercul din care face el însuşi parte; căci dacă oscilaţiile îl răvăşesc este pentru că fiecare dintre ele corespunde unui individ diferit de ceea ce el crede că este, din punctul de vedere al centrului intruvabil. De aici, faptul că o identitate este obligatoriu întâmplătoare, ca şi acela că o serie de individualităţi trebuie să fie parcursă de fiecare, pentru ca fortuitatea uneia sau a alteia să le facă necesare pe toate." Forţele de atracţie şi de respingere, de creştere şi descreştere, produc o serie de stări intensive plecând de la intensitatea = 0 care desemnează corpul fără organe („ceea ce este cu totul aparte e faptul că şi aici este nevoie de un nou aflux, tocmai pentru a semnifica această absenţă"). Nu există eul-Nietzsche, profesor de filologie, care îşi pierde dintr-o dată minţile şi care s-ar identifica cu nişte personaje ciudate; există subiectul-nietzschean care trece printr-o serie de stări şi de stadii, şi care identifică numele din istorie cu aceste stadii: *toate numele din istorie sunt eu...* Subiectul se etalează pe circumferinţa cercului al cărui centru a fost părăsit de către eu. În centru se găseşte maşina dorinţei, maşina celibatară a eternei reîntoarceri. Subiect

[19] Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, 1969.

rezidual al maşinii, subiectul-nietzschean extrage o recompensă euforică (Voluptas) din tot ceea ce ea face să funcţioneze, şi despre care cititorul crezuse că nu este decât opera fragmentată a lui Nietzsche: „Nietzsche crede că poate să urmărească acum nu realizarea unui sistem, ci aplicarea unui program... sub forma rămăşiţelor discursului nietzschean, devenite într-o oarecare măsură repertoriul histrionismului său". Nu este vorba de a te identifica cu nişte persoane, ci de a identifica numele din istorie cu nişte zone de intensitate de pe corpul fără organe; şi de fiecare dată subiectul strigă: „Deci eu sunt, prin urmare despre mine însumi e vorba!" Nimeni n-a mai făcut vreodată mai multă istorie ca schizofrenul, şi în felul în care el o face. El consumă dintr-un foc întreaga istorie universală. Începuserăm prin a-l defini ca *Homo natura*, şi iată-l acum ajungând *Homo istoria*. De la unul la celălalt, lungul drum care duce de la Hölderlin până la Nietzsche, şi care se precipită („Euforia nu s-ar putea prelungi la Nietzsche la fel de mult ca alienarea contemplativă a lui Hölderlin... Viziunea asupra lumii acordată lui Nietzsche nu inaugurează o succesiune mai mult sau mai puţin regulată de peisaje şi de naturi moarte, care se întinde pe patru decenii de viaţă; este parodia rememorantă a unui eveniment: un singur actor care s-o mimeze de-a lungul unei zile solemne – pentru că totul se afirmă şi dispare la loc într-o singură zi – chiar dacă aceasta va fi durat de la 31 decembrie până la 6 ianuarie – în afara calendarului raţional").

*

Celebra teză a psihiatrului Clérambault apare ca fiind cât se poate de întemeiată: delirul, cu caracterul său global sistematic, este secund faţă de nişte fenoneme parcelare şi locale de automatism. Într-adevăr, delirul califică înregistrarea care reuneşte procesul de producţie al maşinilor de dorinţă; şi

chiar dacă există sinteze şi afecţiuni proprii, aşa cum se poate vedea în paranoia şi chiar în formele paranoide ale schizofreniei, el nu constituie o sferă autonomă, ci este secund faţă de funţionarea şi de rateurile maşinilor de dorinţă. Totuşi, Clérambault folosea termenul „automatism (mental)" pentru a desemna doar nişte fenomene atematice de ecou, de sonorizare, de explozie, de nonsens, în care el vedea efectul mecanic al unor infecţii şi intoxicări. Explica în bună parte delirul tot ca pe un efect al automatismului; în ceea ce priveşte cealaltă parte, cea „personală", aceasta era de natură reacţională şi trimitea la „caracter", ale cărui manifestări puteau să devanseze, de altfel, automatismul (caracterul paranoic, de exemplu).[20] Prin urmare, Clérambault nu vedea în automatism decât un mecanism neurologic în înţelesul cel mai general al cuvântului, şi nu un proces de producţie economică care ar antrena nişte maşini dezirante; iar în ceea ce priveşte istoria, el se mulţumea să invoce caracterul înnăscut sau dobândit. Clérambault este un Feuerbach al psihiatriei, în sensul în care Marx spune: „În măsura în care Feuerbach este materialist, istoria nu poate fi întâlnită la el, iar în măsura în care el ţine cont de istorie, nu este materialist". O psihiatrie cu adevărat materialistă se defineşte, din contră, printr-o dublă operaţiune: introduce dorinţa în mecanism şi introduce producţia în dorinţă.

Nu există diferenţe profunde între falsul materialism şi formele tipice de idealism. Teoria schizofreniei este marcată de trei concepte care alcătuiesc formula ei trinitară: disocierea (Kraepelin), autismul (Bleuler) şi spaţio-timpul sau fiinţa-în-lume (Binswanger). Primul este un concept explicativ care pretinde a indica tulburarea specifică sau deficitul primar. Al doilea este un concept comprehensiv care indică specificitatea efectului: delirul însuşi sau ruptura, „detaşarea de realitate, însoţită de predominanţa absolută sau relativă a vieţii

[20] G. de Clérambault, *Œuvre psychiatrique*, P.U.F.

interioare". Cel de-al treilea este un concept expresiv, care-l descoperă sau redescoperă pe omul delirant în lumea sa specifică. Toate cele trei concepte au în comun faptul de a raporta problema schizofreniei la eu, prin intermediul „imaginii corpului" (ultim avatar al sufletului, în care se contopesc exigenţele spiritualismului şi cele ale pozitivismului). Totuşi, eul este la fel ca şi tati-mami, de multă vreme schizofrenicul nu mai crede în el. El se află dincolo, în spate, dedesubt, aiurea, dar nu *în* aceste probleme. Iar acolo unde se află el, există probleme, suferinţe insurmontabile, sărăcii insuportabile, dar de ce să vrem să-l readucem acolo de unde el a ieşit, să-l reintroducem în nişte probleme care nu mai sunt ale lui, să-i batjocorim adevărul căruia prea mult ni s-a părut că-i aducem omagii dându-i o ideală lovitură de pălărie? Se va spune că schizofrenicul nu mai poate să spună „eu", şi că trebuie să i se redea această funcţie sacră de enunţare. Este tocmai ceea ce rezumă el atunci când spune: mă re-ticăloşesc. „N-o să mai spun eu, n-o s-o mai spun niciodată, e prea idiot. O să pun în locul lui, ori de câte ori îl voi auzi, persoana a treia, dacă stau bine să mă gândesc. Dacă asta-i distrează. Nu va schimba nimic." Şi chiar dacă spune din nou „eu", nici asta nu schimbă nimic. Atât de departe este el de aceste probleme, atât de dincolo de ele. Nici măcar Freud nu iese din acest punct de vedere îngust al eului. Iar ceea ce-l împiedică este propria sa formulă trinitară – cea oedipiană, nevrotică: tati-mami-eu. Va trebui să ne întrebăm dacă imperialismul analitic al lui Oedip nu l-a condus, cumva, pe Freud să regăsească, şi să garanteze cu autoritatea sa, ruşinosul concept de automatism aplicat schizofreniei. Căci, în sfârşit, nu trebuie să ne ascundem nimic, lui Freud nu-i sunt dragi schizofrenii, nu-i place rezistenţa lor la oedipianizare, tinde să-i trateze mai mult ca pe nişte animale: iau cuvintele drept lucruri, spune el, sunt apatici, narcisici, rupţi de real, incapabili de transfer, seamănă cu nişte filosofi, „asemănare indezirabilă".

Deseori s-a pus întrebarea privitoare la modalitatea de a concepe din punct de vedere analitic raportul dintre pulsiuni şi simptome, dintre simbol şi simbolizat. Este vorba de un raport *cauzal*, de *înţelegere* sau de *expresie*? Întrebarea e pusă, însă, prea teoretic. Căci de fapt, de cum suntem introduşi în Oedip, imediat ce suntem măsuraţi cu Oedip, jocul este jucat, şi s-a suprimat singurul raport autentic, care era unul de producţie. Marea descoperire a psihanalizei a fost aceea a producţiei dezirante, a producţiilor inconştientului. O dată cu Oedip însă, această descoperire a fost repede ocultată de un nou idealism: inconştientului ca uzină i-a fost substituit un teatru antic; unităţilor de producţie ale inconştientului li s-a substituit reprezentarea; inconştientului productiv i s-a substituit un inconştient care nu mai putea face altceva decât să se exprime (mitul, tragedia, visul...).

De fiecare dată când problema schizofrenului este readusă la eu, noi nu mai putem decât să „gustăm" o presupusă esenţă sau specificitate a schizofreniei, chiar şi cu dragoste sau milă, sau pentru a o scuipa cu scârbă. O dată ca eu disociat, altă dată ca eu rupt, o altă dată, cea mai cochetă, ca eu care nu încetase să fie, care era într-un mod specific, dar în propria sa lume, şi care se lasă regăsit de către un psihiatru şiret, de către un supraobservator înţelegător, pe scurt, de către un fenomenolog. Să reamintim, şi aici, avertismentul lui Marx: nu se poate ghici după gustul grâului cine l-a cultivat, nu se pot ghici după produs regimul şi raporturile de producţie. Produsul apare cu atât mai specific, cu atât mai inenarabil specific cu cât este raportat la *nişte forme ideale de cauzare, de înţelegere şi de expresie*, nu însă la *procesul real de producţie de care el depinde*. Schizofrenul apare cu atât mai specific şi mai personificat cu cât procesul este oprit, blocat, cu cât el este transformat într-un scop sau este făcut să se deruleze în gol şi la nesfârşit, astfel încât să provoace acea „limită înfiorătoare unde sufletul şi trupul sfârşesc prin a se nimici"

(Autistul). Celebrul stadiu terminal al lui Kraepelin... Imediat însă ce, dimpotrivă, este luat în considerare procesul material de producţie, specificitatea produsul tinde să se evapore, şi totodată apare posibilitatea unei alte „împliniri". Mai înainte de a întruchipa afecţiunea schizofrenului artificializat, personificat în autism, schizofrenia este procesul de producţie al dorinţei şi al maşinilor dezirante. Cum se trece de la una la alta, şi este oare această trecere inevitabilă – aceasta rămâne întrebarea cu adevărat importantă. Asupra acestui punct, ca şi asupra altora, indicaţiile cele mai preţioase le-a oferit Jaspers, deoarece „idealismul" său era unul extraordinar de atipic. Opunând conceptul de proces celor de reacţie şi de dezvoltare a personalităţii, el gândeşte procesul ca ruptură, ca intruziune, în afara unui raport fictiv cu eul, pentru a introduce în locul acestuia un raport cu „demoniacul" din natură. Nu-i mai lipsea decât să conceapă procesul ca realitate materială economică, ca proces de producţie în identitatea Natură = Industrie, Natură = Istorie.

Dintr-un anumit punct de vedere, logica dorinţei îşi ratează obiectul încă de la primul ei pas: primul pas al diviziunii platonice, care ne obligă să alegem între *producţie* şi *achiziţie*. În momentul în care situăm dorinţa pe latura achiziţiei, ne facem despre dorinţă o concepţie idealistă (dialectică, nihilistă) care o determină în primul rând ca lipsă, ca lipsă de obiect, ca absenţă a obiectului real. Este adevărat că cealaltă latură, latura „producţie", nu este ignorată. Este chiar meritul lui Kant de a fi operat o revoluţie critică în teoria dorinţei, definind dorinţa ca „facultatea care este, prin reprezentările ei, cauza realităţii obiectelor acestor reprezentări". Dar nu este o întâmplare dacă, pentru a ilustra această definiţie, Kant invocă credinţele superstiţioase, halucinaţiile şi fantasmele: ştim foarte bine că obiectul real nu poate să fie produs decât de o cauzalitate şi prin nişte mecanisme exterioare, însă această cunoaştere nu ne împiedică să credem în puterea

interioară a dorinţei de a-şi produce propriul obiect, chiar şi într-o formă ireală, halucinatorie ori fantasmată, şi de a-şi reprezenta această cauzalitate în dorinţa însăşi.[21] Realitatea obiectului ca produsă de dorinţă este, prin urmare, *realitatea psihică*. Şi atunci putem spune că revoluţia critică nu schimbă nimic esenţial: această modalitate de a concepe productivitatea nu pune la îndoială concepţia clasică despre dorinţă ca lipsă, ci se sprijină, tocmai, pe ea, se fundamentează pe ea, mulţumindu-se s-o aprofundeze. Într-adevăr, dacă dorinţa este lipsă a obiectului real, atunci însăşi realitatea ei constă într-o „esenţă a lipsei" care produce obiectul fantasmat. Dorinţa astfel concepută ca producţie, dar ca producţie de fantasme, a fost expusă în modul cel mai desăvârşit de către psihanaliză. La nivelul cel mai de jos al interpretării, acest lucru înseamnă că obiectul real de care duce lipsă dorinţa trimite, în ceea ce-l priveşte, la o producţie naturală sau socială extrinsecă, în timp ce dorinţa produce în mod intrinsec un imaginar care vine să dubleze realitatea, ca şi cum ar exista „un obiect visat în spatele fiecărui obiect real" şi o producţie mentală aflată în spatele producţiilor reale. Şi fireşte că, procedând în felul acesta, psihanaliza nu se mai vede obligată să ajungă până la o studiere a gadgeturilor şi a pieţelor, sub forma cea mai umilă a unei psihanalize a obiectului (psihanaliză a pungii de tăiţei, a automobilului sau a „chestiei"). Dar chiar şi atunci când fantasma este interpretată în deplina ei extensie, nu ca un obiect, ci ca o maşină specifică ce pune dorinţa în scenă, această maşină este doar una teatrală, care lasă să persiste complementaritatea a ceea ce ea separă: nevoia se defineşte atunci prin lipsa relativă şi ca determinându-şi propriul obiect, în timp ce dorinţa apare ca producând fantasma şi ca producându-se pe ea însăşi prin desprinderea

[21] Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Introducere, § III, (tr. rom. Constantin Noica, Vasile Dem. Zamfirescu, Alexandru Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981).

de obiect, dar şi prin dublarea lipsei, prin împingerea ei în absolut, prin transformarea ei într-o „incurabilă insuficienţă a faptului de a fi", în „neajungerea-de-a-fi care e viaţa". De unde prezentarea dorinţei ca *întemeindu-se* pe nevoi, productivitatea dorinţei continuând să se desfăşoare pe fundal de nevoi şi pe raportul lor de lipsă cu obiectul (teoria întemeierii). Pe scurt, atunci când producţia dezirantă este redusă la o producere de fantasmă, ne mulţumim cu a trage toate consecinţele principiului idealist care defineşte dorinţa ca lipsă şi nu ca producţie, ca producţie „industrială". Clément Rosset spune foarte bine: ori de câte ori se insistă pe o lipsă de care dorinţa ar fi afectată în definirea propriului ei obiect, „lumea este dublată cu o altă lume, indiferent care ar fi aceasta, pe următorul traseu: dorinţa este lipsită de obiect, suferă de lipsa obiectului; prin urmare, lumea nu conţine toate obiectele, este lipsită de cel puţin unul, cel al dorinţei; există, prin urmare, o altă lume care conţine cheia dorinţei (de care lumea aceasta este lipsită)"[22].

Dacă dorinţa produce ceva, ea produce real. Dacă dorinţa e producătoare, ea nu poate să fie producătoare decât în realitate, şi de realitate. Dorinţa este acel ansamblu de *sinteze pasive* care maşinează obiectele parţiale, fluxurile şi corpurile, şi care funcţionează ca nişte unităţi de producţie. Realul decurge din ele, este rezultatul sintezelor pasive ale dorinţei ca autoproducere a inconştientului. Dorinţei nu-i lipseşte nimic, nu este lipsită de obiect. Mai curând subiectul este cel de care duce lipsă dorinţa, sau dorinţa este lipsită de subiect fix; nu există subiect fix decât prin reprimare. Dorinţa şi obiectul ei sunt una, şi aceasta este maşina înţeleasă ca maşină a unei maşini. Dorinţa este maşină, obiectul dorinţei este şi el tot maşină conectată, ceea ce face ca produsul să fie prelevat din producere şi ca între producere şi produs ceva să se detaşeze, ceva care îi va oferi un rest subiectului nomad şi vagabond.

[22] Clément Rosset, *Logique du pire*, P.U.F., 1970, p. 37.

Fiinţa obiectivă a dorinţei este Realul în el însuşi.[23] Nu există o formă de existenţă particulară pe care am putea s-o numim realitate psihică. Aşa cum spune Marx, nu există lipsă, există pasiune sub forma unui „a fi obiect natural şi sensibil". Nu dorinţa se sprijină pe nevoi, ci dimpotrivă, nevoile sunt cele care derivă din dorinţă: sunt contraproduse în realul pe care-l produce dorinţa. Lipsa este un contraefect al dorinţei, este depusă, amenajată, vacuolizată în realul natural şi social. Dorinţa se menţine totdeauna aproape de condiţiile de existenţă obiectivă, le îmbrăţişează şi le urmează, nu le supravieţuieşte, ci se deplasează o dată cu ele, şi tocmai de aceea şi este atât de uşor dorinţă de a muri, în timp ce nevoia măsoară îndepărtarea unui subiect care şi-a pierdut dorinţa pierzând sinteza pasivă a acestor condiţii. Nevoia ca practică a golului nici nu are alt sens în afara aceluia de a merge să caute, să captureze, să paraziteze sintezele pasive acolo unde se află ele. Degeaba spunem: nu suntem plante, am pierdut de multă vreme sinteza clorofiliană, suntem obligaţi să mâncăm... Dorinţa devine atunci spaima aceasta abjectă de lipsă. Dar, tocmai, această frază nu săracii sau deposedaţii sunt cei ce-o rostesc. Ei, dimpotrivă, ştiu foarte bine că nu suntem departe de iarbă, şi că dorinţa are „nevoie" de puţine lucruri, şi *nu de lucrurile care îi sunt lăsate, ci tocmai de lucrurile de care ea nu încetează să fie deposedată*, şi care nu constituie o lipsă în inima subiectului, ci mai curând însăşi obiectivitatea ca atare a omului, fiinţarea obiectivă a omului pentru care a dori înseamnă a produce, a produce în realitate. Realul nu este imposibil; în real, din contră, totul este posibil, totul devine

[23] Admirabila teorie a dorinţei formulată de Lacan ni se pare a avea doi poli: unul definit prin raportare la „obiectul a (mic)" ca maşină dezirantă, care defineşte dorinţa printr-o producţie reală, excedând orice idee de nevoie şi chiar de fantasmă; celălalt definit prin raportare la „marele Altul" ca semnificant, care reintroduce o anumită idee de lipsă. Oscilaţia dintre aceşti doi poli poate fi foarte bine observată în articolul lui Leclaire despre „La Réalité du désir" (in *Sexualité humaine*, Aubier, 1970).

posibil. Nu dorința este cea care exprimă o lipsă molară în subiect, ci organizarea molară este cea care destituie dorința din ființa sa obiectivă. Revoluționarii, artiștii și vizionarii se mulțumesc să fie obiectivi, nimic altceva decât obiectivi: ei știu că dorința strânge viața în brațe cu o putere productivă, reproducând-o într-un mod cu atât mai intens cu cât are mai puțină nevoie. Și vai de cei care cred că așa ceva este ușor de zis sau că e vorba doar de o idee scoasă din cărți. „Din puținul pe care-l citisem, observasem că oamenii care erau într-adevăr prinși cel mai activ «în viață», cei care plămădeau cu adevărat viața, cei care erau însăși viața, mâncau puțin, dormeau puțin, posedau puțin sau aproape nimic. Nu aveau iluzii în legătură cu datoria sau cu perpetuarea neamului lor, ori cu salvgardarea statului... Lumea amăgirilor este cea pe care noi n-am terminat să o cucerim. Este o lume a trecutului, nu a viitorului. A merge înainte cramponându-te de trecut înseamnă a târî după tine ghiuleaua ocnașului."[24] Viul vizionar este Spinoza în haina revoluționarului napolitan. Știm prea bine de unde vine lipsa – și corelativul ei subiectiv, fantasma. Lipsa este organizată, amenajată în cadrul producției sociale. Este contraprodusă de către instanța de antiproducție care se rabate pe forțele de producție, adjudecându-și-le. Ea nu este niciodată primă; producția nu este organizată niciodată în funcție de o lipsă anterioară, ci lipsa este cea care vine să se instaleze, să se vacuolizeze, să se propage în funcție de organizarea unei producții prealabile.[25] Este arta unei clase stăpânitoare, această

[24] Henry Miller, *Sexus* (tr. rom. Antoaneta Ralian, EST/Samuel Tastet, 2000).

[25] Maurice Clavel atrage atenția, în legătură cu Sartre, că o filosofie marxistă nu-și poate permite să introducă la început noțiunea de raritate: „Această raritate premergătoare exploatării ridică la rangul de realitate definitiv independentă, dat fiind că situată la un nivel primordial, legea ofertei și a cererii. Nu se mai pune, prin urmare, problema de a include sau de a deduce această lege în marxism, din moment ce ea este imediat lizibilă înainte, pe un plan din care marxismul ar decurge. Marx, riguros, refuză să utilizeze noțiunea de

practică a golului ca economie de piaţă: a organiza lipsa în abundenţa de producţie, a face ca întreaga dorinţă să basculeze în marea teamă de lipsă, a face ca obiectul să depindă de o producţie reală despre care se presupune că este exterioară dorinţei (exigenţele raţionalităţii), în timp ce producţia dorinţei devine de domeniul fantasmei (rămânând pură fantasmă).

Nu există, pe de o parte, o producţie socială de realitate şi, pe de altă parte, o producţie dezirantă de fantasmă. Între aceste două producţii nu s-ar stabili decât nişte relaţii secundare de introiecţie şi de proiecţie, ca şi cum practicile sociale ar fi dublate de nişte practici mentale interiorizate sau ca şi cum practicile mentale s-ar proiecta în sistemele sociale, fără ca unele să le atingă vreodată pe celelalte. Atâta timp cât ne mulţumim să punem în paralel pe de o parte banii, aurul, capitalul şi triunghiul capitalist, şi pe de altă parte libidoul, anusul, falusul şi triunghiul familial, ne dedăm unui mod plăcut de petrecere a timpului, dar mecanismele banilor rămân cu totul indiferente faţă de proiecţiile anale ale celor care îi manipulează. Paralelismul Marx-Freud rămâne unul cu totul steril şi indiferent, aducând în scenă nişte termeni care se interiorizează sau se proiectează unul în celălalt fără a înceta să rămână străini unul faţă de altul, aşa cum se întâmplă în celebra ecuaţie bani = excremente. De fapt, *producţia socială nu este altceva decât însăşi producţia dezirantă ca atare, în anumite condiţii determinate.* Noi susţinem că, dimpotrivă, câmpul social este parcurs în mod nemijlocit de dorinţă, că el este produsul istoriceşte determinat al acesteia şi că libidoul nu are nevoie de nici un fel de mediere ori de sublimare, de nici un fel de operaţiune psihică, de nici un fel de transformare pentru a ajunge să investească forţele de producţie şi relaţiile de producţie. *Nu există decât dorinţă şi social, nimic altceva.* Până şi formele cele mai reprimante

---

raritate, şi este obligat s-o refuze, căci această noţiune l-ar ruina" (*Qui est aliéné?*, Flammarion, 1970, p. 330).

şi mai mortificante ale reproducerii sociale sunt produse de către dorinţă, în cadrul organizării care decurge din ea sub o condiţie sau alta (care rămân de analizat). Iată de ce problema fundamentală a filosofiei politice rămâne aceea pe care a ştiut s-o formuleze Spinoza (şi pe care a redescoperit-o Reich): „De ce se luptă oamenii *pentru* aservirea lor ca şi cum ar fi vorba despre salvarea lor?" Cum ajung oamenii să revendice: mai multe impozite! Mai puţină pâine! Aşa cum spune Reich, surprinzător nu este faptul că unii oameni fură iar alţii fac grevă, ci mai curând faptul că înfometaţii nu fură tot timpul, iar cei exploataţi nu fac permanent grevă: de ce există oameni care îndură de veacuri exploatarea, umilinţa, sclavia, ajungând până la a le *vrea* nu doar pentru alţii, ci şi pentru ei înşişi? Nicicând nu se dovedeşte Reich un gânditor mai profund ca atunci când refuză să invoce necunoaşterea sau amăgirea maselor pentru explicarea fascismului, apelând, dimpotrivă, la o explicaţie prin intermediul dorinţei, în termeni de dorinţă: nu, masele n-au fost trase pe sfoară, ele au dorit fascismul într-un anume moment, în anumite împrejurări, şi tocmai acest fapt se cere explicat, tocmai această perversiune a dorinţei gregare.[26] Cu toate acestea, Reich nu reuşeşte să ofere, până la urmă, un răspuns suficient, pentru că reface la rândul său ceea ce tocmai era pe cale de a distruge, operând o distincţie între raţionalitatea aşa cum este sau aşa cum ar trebui ea să fie în procesul producţiei sociale şi iraţionalul din dorinţă, doar cel de-al doilea fiind justiţiabil prin psihanaliză. El îi rezervă, atunci, psihanalizei doar explicarea „negativului", a „subiectivului" şi a „inhibatului" din câmpul social. Recade inevitabil într-un dualism între obiectul real produs în mod raţional şi producţia fantasmatică iraţională[27]. Renunţă să

[26] Reich, *Psychologie de masse du fascisme.*

[27] Găsim la culturalişti o distincţie între sistemele raţionale şi sistemele proiective, psihanaliza neaplicându-se decât celor din urmă (Kardiner, de exemplu). În pofida ostilităţii lor faţă de culturalism, Reich, dar şi Marcuse

mai descopere *măsura comună sau coextensivitatea dintre câmpul social şi dorinţă*. S-a întâmplat astfel din pricina faptului că, pentru a întemeia cu adevărat o psihiatrie materialistă, îi lipsea categoria de producţie dezirantă, căreia realul să-i fie supus atât în formele sale aşa-zis raţionale, cât şi în cele iraţionale.

Masiva existenţă a unei represiuni sociale îndreptate împotriva producţiei dezirante nu afectează câtuşi de puţin principiul pe care-l susţinem noi: dorinţa produce real, sau, altfel spus, producţia dezirantă este totuna cu producţia socială. Nu se pune problema de a-i rezerva dorinţei o formă de existenţă particulară, o realitate mentală sau psihică care s-ar opune realităţii materiale a producţiei sociale. Maşinile dezirante nu sunt nişte maşini fantasmatice sau onirice, care s-ar deosebi de maşinile tehnice şi sociale şi ar veni să le dubleze. Fantasmele sunt mai degrabă nişte expresii secunde, care derivă din identitatea dintre cele două feluri de maşini într-un mediu dat. Tocmai de aceea, fantasma nu este niciodată individuală; este *fantasmă de grup*, aşa cum analiza instituţională a ştiut să arate. Şi dacă există două feluri de fantasme de grup e pentru că identitatea poate să fie citită în ambele sensuri, după cum maşinile dezirante sunt surprinse în marile mase gregare pe care le formează sau după cum sunt raportate la forţele elementare ale dorinţei care le formează. Se poate aşadar întâmpla, în fantasma de grup, ca libidoul să investească întregul câmp social existent, inclusiv în formele sale cele mai represive; sau, dimpotrivă, ca ea să procedeze la o contrainvestire care branşează dorinţa revoluţionară la câmpul social existent (marile utopii socialiste ale secolului al XIX-lea funcţionează, de pildă, nu ca nişte modele ideale, ci ca nişte fantasme de grup, altfel spus ca nişte agenţi ai productivităţii reale a dorinţei care fac posibilă o dezinvestire

---

regăsesc ceva din această dualitate, chiar dacă determină şi apreciază într-un mod total diferit raţionalul şi iraţionalul.

sau o „dezinstituire" a câmpului social actual, în beneficiul unei instituiri revoluţionare a dorinţei înseşi). Dar între cele două, între maşinile de dorinţă şi maşinile sociale tehnice nu există niciodată o diferenţă de natură. Există o deosebire, dar numai o deosebire de regim, în funcţie de nişte *raporturi de mărime*. Este vorba de aceleaşi maşini, doar regimul diferă; şi este tocmai ceea ce demonstrează fantasmele de grup.

Atunci când, ceva mai sus, schiţam o paralelă între producţia socială şi producţia dezirantă pentru a evidenţia, în ambele cazuri, prezenţa unei instanţe de antiproducţie gata să se rabată peste formele productive şi să şi le aproprieze, acest paralelism nu presupunea nimic cu privire la raportul dintre cele două producţii. Nu puteam să precizăm decât anumite aspecte privitoare la deosebirea de regim. În primul rând, maşinile tehnice nu funcţionează, fireşte, decât cu condiţia să nu fie stricate; limita lor proprie este uzura, nu defectarea. Marx se poate baza pe acest principiu simplu pentru a demonstra că regimul maşinilor tehnice este acela al unei distincţii ferme între mijlocul de producţie şi produs, prin intermediul căreia maşina transmite produsului valoarea, dar numai valoarea pe care o pierde uzându-se. Maşinile dezirante, din contră, nu încetează să se strice funcţionând şi nu funcţionează decât stricate: întotdeauna producerea se grefează pe produs, iar piesele maşinii sunt în acelaşi timp şi combustibilul ei. Arta foloseşte deseori această proprietate creând adevărate fantasme de grup care scurtcircuitează producţia socială cu o producţie dezirantă, introducând o funcţie de stricare, de detracare în reproducerea maşinilor tehnice. Viorile arse ale lui Arman sau automobilele comprimate ale lui César, de exemplu. Mai general vorbind, metoda paranoia-critică a lui Dali asigură explodarea unei maşini dezirante într-un obiect al producţiei sociale. Dar deja Ravel prefera detracarea în locul uzurii, şi introducea în locul încetinirii şi al stingerii treptate opririle bruşte, ezitările, trepidaţiile, rateurile şi

casările.[28] Artistul este stăpânul obiectelor; el integrează în arta sa obiecte distruse, arse, stricate pentru a le introduce în regimul maşinilor de dorinţă, a căror defectare face parte din funcţionarea însăşi; el prezintă maşinile paranoice, miraculante, celibatare ca pe tot atâtea maşini tehnice, fie şi subminând maşinile tehnice cu maşini dezirante. Mai mult, opera de artă este ea însăşi o maşină de dorinţă. Artistul îşi strânge comoara în vederea unei explozii apropiate, şi tocmai de aceea şi consideră că, într-adevăr, distrugerile nu survin niciodată destul de rapid.

O a doua diferenţă de regim decurge de aici: maşinile dezirante produc antiproducţie prin ele însele, în timp ce antiproducţia caracteristică maşinilor tehnice este produsă doar în condiţiile extrinseci ale reproducerii procesului (chiar dacă aceste condiţii nu intervin „după"). Tocmai de aceea maşinile tehnice nu constituie o categorie economică, trimiţând întotdeauna la un socius sau la o maşină socială care nu se confundă cu ele, şi care condiţionează această reproducere. O maşină tehnică nu este, prin urmare, cauza, ci doar indiciul unei forme generale a producţiei sociale: maşinile manuale şi societăţile primitive, maşina hidraulică şi forma asiatică, maşina industrială şi capitalismul, de exemplu. Atunci când, prin urmare, vorbeam despre socius ca analog al corpului plin fără organe, exista totuşi o diferenţă importantă. Căci maşinile dezirante sunt categoria fundamentală a economiei dorinţei, produc prin ele însele un corp fără organe şi nu fac distincţie între agenţi şi propriile lor piese, nici între raporturile de producţie şi propriile lor raporturi şi nici între socialitate şi tehnicitate. Maşinile de dorinţă sunt în acelaşi timp tehnice şi sociale. Tocmai în acest sens producţia dezirantă este locul unei refulări originare, în timp ce producţia socială este locul reprimării, iar între una şi cealaltă acţionează ceva care seamănă cu refularea secundară „propriu-zisă": totul depinde

[28] Jankélévitch, *Ravel*, Ed. du Seuil, pp. 74-80.

aici de situaţia corpului fără organe sau a echivalentului său, după cum acesta este un rezultat intern sau o condiţie extrinsecă (mai ales rolul instinctului morţii schimbându-se).

Totuşi, este vorba de aceleaşi maşini, sub două regimuri diferite – chiar dacă constituie o foarte ciudată aventură pentru dorinţă faptul de a dori reprimarea. Nu există decât o singură producţie, aceea de real. Şi putem, fără îndoială, să exprimăm această identitate în două feluri, însă aceste două feluri constituie autoproducerea inconştientului ca ciclu. Putem spune că întreaga producţie socială decurge din producţia dezirantă în anumite condiţii determinate: mai întâi de toate, *Homo natura*. Dar trebuie să mai spunem totodată, şi mai exact, că producţia dezirantă este în primul rând socială, şi nu tinde să se elibereze decât la sfârşit (mai întâi de toate, *Homo historia*). Aceasta deoarece corpul fără organe nu este dat pentru el însuşi într-un mod originar după care e proiectat în diferitele feluri de socius, ca şi cum un mare paranoic, căpetenie a hoardei primitive, s-ar afla la baza organizării sociale. Maşina socială sau socius-ul poate fi corpul Pământului, corpul Despotului, corpul Banului. Ea nu este însă niciodată o proiecţie a corpului fără organe. Ci mai curând corpul fără organe este reziduul ultim al unui socius deteritorializat. Problema socius-ului a fost ditotdeauna aceasta: să codifice fluxurile dorinţei, să le înscrie, să le înregistreze, să facă în aşa fel încât să nu existe vreun flux care să curgă fără a fi tamponat, canalizat, reglementat. În momentul când *maşina teritorială* primitivă n-a mai fost suficientă, *maşina despotică* a instaurat un fel de supracodare. *Maşina capitalistă* însă, în măsura în care se instaurează pe ruinele mai mult sau mai puţin îndepărtate ale unui stat despotic, se află într-o situaţie cu totul nouă: decodarea şi deteritorializarea fluxurilor. Capitalismul nu înfruntă această situaţie din afară deoarece trăieşte ca urmare a ei, aflându-şi în ea în acelaşi timp condiţia şi materia şi impunând-o cu toată violenţa de

care este capabil. Producerea şi reprimarea lui suverane nu se pot exercita decât cu acest preţ. El se naşte, într-adevăr, în urma întâlnirii dintre două tipuri de flux, fluxurile decodate de producţie sub forma capitalului-bani şi fluxurile decodate ale muncii sub forma „lucrătorului liber". Tocmai de aceea, contrar maşinilor sociale anterioare, maşina capitalistă este incapabilă să furnizeze un cod care să acopere ansamblul câmpului social. Înseşi ideii de cod ea i-a substituit, prin bani, o axiomatică a cantităţilor abstracte care merge mereu mai departe în mişcarea de deteritorializare a socius-ului. Capitalismul tinde spre un prag al decodării care descompune socius-ul în beneficiul unui corp fără organe şi care, pe acest corp, eliberează fluxurile dorinţei într-un câmp deteritorializat. Este oare exact să spunem, în acest sens, că schizofrenia este produsul maşinii capitaliste, aşa cum mania depresivă şi paranoia fuseseră produsul maşinii despotice, iar isteria, produsul maşinii teritoriale?[29]

Decodarea fluxurilor şi deteritorializarea socius-ului alcătuiesc, prin urmare, tendinţa de bază a capitalismului. Acesta nu încetează să se apropie de propria sa limită, care este o limită propriu-zis schizofrenică. El tinde cu toate forţele sale să-l producă pe schizofrenic ca pe subiectul fluxurilor decodate pe corpul fără organe – mai capitalist decât capitalistul şi mai proletar decât proletarul. A merge mereu mai departe în tendinţă, până în punctul în care capitalismul ar zbura în

[29] Despre isterie, schizofrenie şi relaţiile lor cu anumite structuri sociale, *cf.* analizele lui Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, tr. fr. Gallimard, pp. 67 *sq.*, şi frumoasele pagini ale lui Jaspers, *Strindberg et Van Gogh*, tr. fr. Ed. de Minuit, pp. 232-236. (În epoca noastră, să fie cumva nebunia o „condiţie a sinceritătii, în nişte domenii în care, în nişte vremuri mai puţin incoerente, am fi fost capabili de experienţe şi de exprimări constite şi fără ea?" – întrebare pe care Jaspers o corectează adăugând: „Am văzut că odinioară existau fiinţe care se străduiau să ajungă la isterie; la fel, astăzi, s-ar putea spune că mulţi se străduiesc să ajungă la nebunie. Dar dacă prima încercare era posibilă, într-o anumită măsură, din punct de vedere psihologic, cea de-a doua nu este deloc şi nu poate conduce decât spre minciună".)

Lună cu toate fluxurile lui: de fapt, nu am văzut încă nimic. Atunci când se afirmă că schizofrenia e boala care ne caracterizează, maladia epocii noastre, nu trebuie să vrem să spunem doar că viaţa modernă îi înnebuneşte pe oameni. Căci nu este vorba de un mod de viaţă, ci de un proces de producţie. Şi nici de un simplu paralelism nu e vorba, chiar dacă paralelismul este deja mai exact din punctul de vedere al falimentului codurilor, de exemplu acela dintre fenomenele de glisare a sensului la schizofreni şi mecanismele de discordanţă crescândă pe toate palierele societăţii industriale. Ceea ce vrem să spunem de fapt este că, prin procesul său de producţie, capitalismul produce o extraordinară încărcătură schizofrenică asupra căreia face să apese întreaga greutate a represiunii sale, care n-o împiedică să se reproducă însă neîncetat ca limită a procesului. Deoarece capitalismul nu încetează să-şi contrazică, să-şi inhibe propria tendinţă, precipitându-se totodată în ea; el nu încetează să-şi împingă limita mereu mai departe, tinzând deopotrivă spre ea. Capitalismul instaurează sau restaurează tot soiul de teritorialităţi reziduale şi artificiale, imaginare sau simbolice, pe care încearcă, mai bine sau mai rău, să recodeze, să tamponeze persoanele derivate din cantităţile abstracte. Totul reapare sau revine: statele, patriile, familiile. Este ceea ce face din capitalism, în ideologia sa, „imaginea pestriţă a tuturor credinţelor care au existat vreodată". Realul nu este imposibil, ci este din ce în ce mai artificial. Marx numea lege a tendinţei contrazise dubla mişcare de scădere tendenţială a ratei de profit şi de creştere a masei absolute a plusvalorii. Ca un corolar al acestei legi, avem de-a face cu dubla mişcare de decodare şi de deteritorializare a fluxurilor, şi de re-teritorializare violentă şi artificială a lor. Cu cât maşina capitalistă deteritorializează mai mult, decodând şi axiomatizând fluxurile pentru a extrage plusvaloarea din ele, cu atât aparatele sale anexe, birocratice şi poliţieneşti,

re-teritorializează mai abitir, absorbind în acelaşi timp o parte tot mai mare a plusvalorii.

Fără îndoială că nu prin raportare la pulsiuni se pot da nişte definiţii actuale şi suficiente ale nevrozatului, perversului şi psihoticului; căci pulsiunile nu sunt decât înseşi maşinile dezirante ca atare. Ci prin raportare la teritorialităţile moderne. Nevrozatul rămâne instalat în teritorialităţile reziduale şi artificiale ale societăţii noastre, rabatându-le în totalitate pe Oedip ca ultimă teritorialitate care se reconstituie în cabinetul analistului, pe corpul plin al psihanalistului (da, patronul e tatăl, şi şeful statului de asemenea, şi dumneavoastră de asemenea, doctore...). Perversul este cel care ia artificiul la propriu: dacă vreţi, veţi avea nişte teritorialităţi de o mie de ori mai artificiale decât cele pe care ni le propune societatea, nişte noi familii infinit mai artificiale, nişte societăţi secrete şi selenare. În ceea ce-l priveşte pe schizofrenic, acesta, cu mersul său ezitant care nu încetează să migreze, să vagabondeze, să se poticnească, se cufundă tot mai departe în deteritorializare, pe propriul său corp fără organe în infinitul descompunerii socius-ului, şi poate că tocmai acesta este felul său propriu de a regăsi pământul, hoinăreala schizofrenicului. Schizofrenul se menţine la limita capitalismului: este tendinţa dezvoltată a acestuia, supraprodusul său, proletarul şi îngerul exterminator în acelaşi timp. Amestecă toate codurile şi poartă mereu mai departe fluxurile decodate ale dorinţei. Realul curge. Cele două aspecte ale *procesului* se întâlnesc: procesul metafizic care ne pune în contact cu „demoniacul" din natură sau din adâncul pământului, şi procesul istoric al producţiei sociale care redă maşinilor de dorinţă o autonomie faţă de maşina socială deteritorializată. Schizofrenia este producţia dezirantă ca limită a producţiei sociale. Producţia dezirantă, şi diferenţa ei de regim faţă de producţia socială, se situează aşadar la sfârşit, nu la început. Între una şi cealaltă nu există decât o devenire, care este însăşi devenirea realităţii. Iar dacă

psihiatria materialistă se defineşte prin introducerea conceptului de producţie în dorinţă, ea nu se poate feri să formuleze în termeni escatologici problema raportului final între maşina analitică, maşina revoluţionară şi maşinile de dorinţă.

*

Prin ce anume sunt maşinile dezirante la propriu nişte maşini, mai presus de orice metaforă? O maşină se defineşte ca un *sistem de întreruperi*. Nu este câtuşi de puţin vorba de întreruperea considerată ca o ruptură de realitate; întreruperile operează pe dimensiuni variabile, în funcţie de caracteristica avută în vedere. Orice maşină, în primul rând, se află în legătură cu un flux material continuu (*hylè*) asupra căruia ea operează o întrerupere, o ruptură. Funcţionează ca o maşină de tăiat jambonul: tăieturile, întreruperile operează prelevări asupra fluxului asociativ. Aşa, de exemplu, anusul şi fluxul de excremente pe care el îl întrerupe; gura şi fluxul de lapte, dar şi fluxul de aer şi fluxul sonor; penisul şi fluxul de urină, dar şi fluxul de spermă. Fiecare flux asociativ trebuie considerat ca fiind ideal, flux infinit al unei pulpe de porc imense. Hylè desemnează, într-adevăr, continuitatea pură pe care o materie o posedă în idee. Atunci când Jaulin descrie cocoloaşele şi prafurile care trebuie prizate pe parcursul iniţierii, el arată că ele sunt produse în fiecare an ca un ansamblu de prelevare dintr-o „serie infinită care nu are, teoretic, decât o singură origine", cocoloş unic întinzându-se până la marginile universului.[30] Întreruperea nu se opune în nici un caz continuităţii, ci, dimpotrivă, o condiţionează, presupune sau defineşte ceea ce întrerupe ca pe o continuitate ideală. Şi aceasta pentru că, aşa cum am văzut, orice maşină este maşina unei alte maşini. Maşina nu produce o întrerupere a fluxului decât pentru că este conectată la o altă maşină despre care se presupune că

[30] Robert Jaulin, *La Mort Sara*, Plon, 1967, p. 122.

produce acel flux. Şi fără îndoială că această altă maşină este ea însăşi, de fapt, la rândul ei, tot o întrerupere. Dar numai în raport cu o a treia maşină care produce în chip ideal, adică relativ, un flux continuu infinit. Aşa, de exemplu, maşina-anus şi maşina-intestin, maşina-intestin şi maşina-stomac, maşina-stomac şi maşina-gură, maşina-gură şi fluxul turmei („şi apoi, şi apoi, şi apoi..."). Pe scurt, orice maşină constituie o întrerupere de flux în raport cu cea la care se află conectată, constituind ea însăşi, la rândul ei, un flux sau producerea unui flux în raport cu cea care se află conectată la ea. Aceasta este legea producerii de producţie. Tocmai de aceea, la limita conexiunilor transversale sau transfinite, obiectul parţial şi fluxul continuu, întreruperea şi conexiunea fac una – pretutindeni întreruperi-flux din care izvorăşte dorinţa, şi care constituie productivitatea ei, operând neîncetat grefarea producerii pe produs (este foarte ciudat că Melanie Klein, în profunda ei descoperire a obiectelor parţiale, neglijează, din acest punct de vedere, studierea fluxurilor, declarându-le lipsite de importanţă: ea scurtcircuitează, în felul acesta, toate conexiunile).[31]

Connecticut, Connect - I - cut, strigă micul Joey. Bettelheim zugrăveşte tabloul acestui copil care nu trăieşte, nu mănâncă, nu defecă şi nu doarme decât branşându-se la nişte maşini dotate cu motoare, fire, lămpi, carburatoare, elice şi volane: maşină electrică alimentară, maşină-auto pentru respirat, maşină luminoasă anală. Puţine exemple demonstrează atât de clar regimul producţiei dezirante şi felul în care distrugerea face parte din funcţionarea însăşi, iar întreruperea, din conexiunile maşinice. Se va spune, desigur, că această viaţă mecanică, schizofrenică, exprimă mai degrabă absenţa şi distrugerea dorinţei decât dorinţa, presupunând anumite atitudini

[31] Melanie Klein, *La Psychanalyse des enfants*, tr. fr. P.U.F., p. 226: „Urina, sub aspectul ei pozitiv, este un echivalent al laptelui matern, inconştientul nu face nicio distincţie între substanţele corpului".

parentale de negare extreme la care copilul reacţionează transformându-se în maşină. Dar până şi Bettelheim, favorabil unei cauzalităţi oedipiene sau preoedipiene, recunoaşte că aceasta nu poate să intervină decât ca răspuns la nişte aspecte autonome ale productivităţii şi ale activităţii copilului, chiar dacă determină apoi, la acesta, o stază improductivă şi o atitudine de retragere absolută. Există prin urmare, mai întâi, o „reacţie autonomă la experienţa totală a vieţii din care mama nu este decât o parte"[32]. Şi tocmai de aceea nu trebuie să credem că maşinile înseşi sunt cele care demonstrează pierderea sau refularea dorinţei (ceea ce Bettelheim traduce în termeni de autism). Regăsim întotdeauna aceeaşi problemă: cum a început procesul de producere a dorinţei, cum au început maşinile de dorinţă ale copilului să funcţioneze în gol, la nesfârşit, pentru a produce copilul-maşină? În ce fel s-a transformat procesul în scop? Sau cum a căzut el victimă unei întreruperi premature sau unei oribile exasperări? Doar în legătură cu corpul fără organe (ochi închişi, nas prins cu cleşti, urechi astupate) ceva este produs, contra-produs, deturnând şi exasperând întreaga producţie din care, cu toate acestea, face parte. Dar maşina rămâne dorinţă, postulare a dorinţei care-şi urmează istoria trecând prin refularea originară şi prin întoarcerea refulatului, în succesiunea de maşini paranoice, de maşini miraculante şi de maşini celibatare prin care trece Joey, pe măsură ce terapeutica lui Bettelheim avansează.

Orice maşină presupune apoi, în al doilea rând, un fel de cod care se află maşinat, stocat în ea. Acest cod este inseparabil nu numai de înregistrarea şi de transmiterea sa în diferitele regiuni ale corpului, ci şi de înregistrarea fiecărei regiuni în relaţiile ei cu celelalte. Un organ poate fi asociat cu mai multe fluxuri, în funcţie de conexiuni diferite; poate să ezite între mai multe regimuri, şi chiar să preia asupra sa regimul altui organ (gura anorexică). O sumedenie de întrebări

[32] Bruno Bettelheim, *La Forteresse vide*, 1967, tr. fr. Gallimard, p. 500.

funcţionale se pun atunci: ce flux trebuie întrerupt? Unde trebuie să intervină întreruperea? Cum şi în ce mod? Ce loc trebuie să li se rezerve şi altor producători sau antiproducători (locul fratelui mai mic)? Trebuie sau nu trebuie să se sufoce cu ceea ce mănâncă, să înghită aerul, să se uşureze pe gură? Peste tot înregistrările, informaţiile, transmisiunile formează o reţea foarte strânsă de disjuncţii, de alt tip decât conexiunile precedente. Este meritul lui Lacan de a fi descoperit acest bogat domeniu al unui cod al inconştientului, care înfăşoară lanţul sau lanţurile semnificante, şi de a fi transformat, în felul acesta, analiza (textul de bază, în această privinţă, este *Scrisoarea furată*). Dar cât de ciudat este acest domeniu din pricina multiplicităţii sale, făcând să nu se poată vorbi de *un* lanţ şi nici măcar de *un* cod dezirant! Lanţurile sunt numite semnificante pentru că sunt alcătuite din semne, dar aceste semne nu sunt ele însele semnificante. Codul seamănă mai puţin cu un limbaj şi mai mult cu un jargon, formaţiune deschisă şi polivocă. În el, semnele sunt de naturi oarecare, indiferente la suportul lor (sau nu suportul este cel care le este indiferent? Suportul este corpul fără organe). N-au plan, lucrează pe toate palierele şi în toate conexiunile; fiecare vorbeşte propria sa limbă, stabilind cu altele nişte sinteze cu atât mai directe pe transversală cu cât rămân mai indirecte pe dimensiunea elementelor. Disjuncţiile proprii acestor lanţuri nu implică încă nici o excludere, excluderile nu pot să apară decât printr-un joc de inhibitori şi de represori care vin să determine suportul şi să fixeze un subiect specific şi personal.[33] Niciun lanţ nu este omogen, ci seamănă mai curând cu o

[33] Lacan, *Ecrits*, „Remarque sur le rapport de Daniel Lagache", Ed. du Seuil, p. 658: „... o excludere provenind de la aceste semne ca atare neputându-se exercita decât ca o condiţie de consistenţă într-un lanţ care trebuie constituit; se mai cuvine să adăugăm, de asemenea, şi că dimensiunea pe care se controlează această condiţie este doar traducerea de care un astfel de lanţ e capabil. Să ne mai oprim încă o clipă asupra acestui loto. Pentru a observa că inorga-

defilare de litere aparţinând unor alfabete diferite în care brusc şi-ar face apariţia o ideogramă, o pictogramă, imaginea redusă a unui elefant care trece ori a unui soare care răsare. Pe neaşteptate, în lanţul care amestecă (fără a le compune) foneme, morfeme etc., mijeşte mustaţa tatălui, mâna ridicată a mamei, o panglică, o fetiţă, un poliţai, un pantof. Fiecare lanţ capturează fragmente din alte lanţuri din care extrage o plusvaloare, aşa cum codul orhideei „extrage" figura unei viespi: fenomen de plusvaloare de cod. Este vorba de un întreg sistem de dirijări şi de trageri la sorţi care formează fenomene aleatoare parţial dependente, apropiate de un lanţ al lui Markov. Înregistrările şi transmisiunile venite din codurile interne, din mediul exterior, dintr-o regiune în alta a organismului, se intersectează urmând căile perpetuu ramificate ale marii sinteze disjunctive. Dacă există o scriere, aceasta este o scriere *direct în Real*, neobişnuit de polivocă şi nicicând biunivocizată, linearizată, o scriere transcursivă, nicicând discursivă: întregul domeniu al „inorganizării reale" a sintezelor pasive, în care zadarnic am căuta ceva căruia i-am putea spune Semnificant şi care nu încetează să compună şi să descompună lanţurile în semne care nu manifestă nici cea mai mică vocaţie de a fi semnificante. Să producă dorinţă, aceasta este singura vocaţie a semnului, în toate sensurile în care se maşinează şi se urzeşte chestia asta.

Aceste lanţuri sunt neîncetat sediul unor desprinderi în toate direcţiile, există peste tot schize valabile prin ele însele şi care, mai presus de orice, nu trebuie compensate. Aceasta este, prin urmare, cea de-a doua caracteristică a maşinii: întreruperile-desprinderi, care nu se confundă cu întreruperile-prelevări. Acestea din urmă au în vedere fluxurile continue şi trimit la obiectele parţiale. Celelalte privesc lanţurile eterogene şi procedează prin segmente detaşabile, prin stocuri

---

nizarea reală este cea prin care aceste elemente sunt amestecate, în ordinal, la întâmplare, care cu ocazia extragerii lor ne face să tragem la sorţi..."

mobile, ca nişte blocuri sau cărămizi volante. Fiecare cărămidă trebuie concepută ca fiind emisă la distanţă şi compusă ea însăşi din elemente eterogene: ascunzând nu doar o inscripţie alcătuită din semne aparţinând unor alfabete diferite, ci şi figuri şi chiar câteva paie, şi poate chiar un cadavru. Prelevarea fluxurilor presupune desprinderea lanţului; iar obiectele parţiale ale producţiei presupun stocurile şi cărămizile de înregistrare, în coexistenţa şi interacţiunea tuturor sintezelor. Cum ar putea să existe prelevare parţială asupra unui flux fără desprinderea fragmentară dintr-un cod care vine să informeze fluxul? Dacă spuneam adineauri că schizofrenul se situează la limita fluxurilor decodate ale dorinţei, trebuia să se înţeleagă că este vorba despre codurile sociale prin care un Semnificant despotic striveşte toate lanţurile, le linearizează, le biunivocizează, servindu-se de cărămizi ca de tot atâtea elemente imobile pentru ridicarea unui zid chinezesc imperial. Permanent însă, schizofrenul le desprinde, le desface, le împrăştie în toate sensurile pentru a regăsi o nouă polivocitate, care este codul dorinţei. Orice compunere şi orice descompunere se operează cu cărămizi mobile. *Diaschisis* şi *diaspasis*, spunea Monakow: fie că o leziune se extinde urmând nişte fibre care o leagă de alte regiuni provocând *la distanţă* nişte fenomene de neînţeles dintr-un punct de vedere pur mecanicist (dar nu şi maşinic); fie că o tulburare a vieţii umorale antrenează o derivare a energiei nervoase şi instaurarea unor direcţii rupte, fragmentate în sfera instinctelor. Cărămizile sunt piesele de bază ale maşinilor dezirante din punctul de vedere al procedeului de înregistrare: în acelaşi timp părţi componente şi produse de descompunere care nu se localizează spaţial decât în anumite momente, prin raportare la marea maşină cronogenă care este sistemul nervos (maşină melodică de tip „cutie muzicală", cu localizare nonspaţială).[34]

[34] Monakow & Mourgue, *Introduction biologique à l'étude de la neurologie et de la psycho-pathologie*, Alcan, 1928.

Ceea ce conferă caracterul inegalabil al cărții lui Monakow și Mourgue, prin care ea întrece de o mie de ori tot jacksonismul din care se inspiră, este teoria cărămizilor, a desprinderii și a fragmentării lor, dar mai cu seamă ceea ce presupune o astfel de teorie – faptul de a fi introdus dorința în neurologie.

Cea de-a treia întrerupere a mașinii dezirante este întreruperea-rest sau reziduu, care produce un subiect alături de mașină, ca piesă adiacentă mașinii. Iar dacă acest subiect nu are o identitate specifică sau personală, dacă el parcurge corpul fără organe fără a reuși să-i anuleze indiferența este nu numai pentru că el constituie o parte aparte a mașinii, separată de ea, ci și o parte la rândul ei împărțită, căreia îi revin părțile corespunzătoare desprinderilor de lanț și prelevărilor de flux operate de către mașină. De aceea arde ea stadiile prin care trece și se naște din ele, fiind dedusă întotdeauna din aceste stadii ca o parte alcătuită din niște părți dintre care fiecare în parte umple la un moment dat corpul fără organe. Acest fapt îi permite lui Lacan să dezvolte un joc mai mult mașinic decât etimologic, *parere* – a procura, *separare* – a separa, *se parere* – a te produce pe tine însuți – marcând caracterul intensiv al unui astfel de joc: partea nu are nimic de-a face cu întregul, „ea își joacă partida și își interpretează partitura de una singură. Aici, de la împărțirea și partitura sa purcede subiectul la propria sa parturiție... și tocmai de aceea poate subiectul să-și procure ceea ce-l privește aici, o stare pe care o vom califica drept civilă. Nimic în viața cuiva nu dezlănțuie mai multă îndârjire pentru a ajunge până aici. Pentru a fi *pars*, el ar fi gata să-și sacrifice cea mai mare parte a propriilor interese"...[35] La fel ca și celelalte întreruperi, nici întreruperea și ruptura subiectivă nu desemnează o lipsă, ci, dimpotrivă, o parte care-i revine subiectului ca parte, un venit care-i revine subiectului ca rest (iar din acest punct de vedere se poate vedea, o dată în plus, cât de nepotrivit

[35] Lacan, *Ecrits*, „Position de l'inconscient", p. 843.

este modelul oedipian). Se întâmplă astfel pentru că întreruperile nu sunt efectul unei analize, ci sunt ele însele nişte sinteze. Sintezele sunt cele care produc împărţirile, diviziunile. Să ne uităm, de exemplu, la întoarcerea laptelui în eructarea copilului; este vorba în acelaşi timp de o restituire a prelevării efectuate asupra fluxului asociativ, de o reproducere a desprinderii din lanţul semnificant şi de un reziduu ce-i revine subiectului pentru propria sa parte. Maşina de dorinţă nu este o metaforă; este ceea ce întrerupe şi ceea ce este întrerupt în aceste trei moduri. Primul mod trimite la sinteza conectivă şi mobilizează libidoul ca energie de prelevare. Al doilea, la sinteza disjunctivă, mobilizând Numenul ca energie de desprindere. Iar al treilea, la sinteza conjunctivă, mobilizatoare de Voluptas ca energie reziduală. Sub aceste trei aspecte este procesul de producţie dezirantă simultan producere a producţiei, producere a înregistrării şi producere a consumului. A preleva, a desprinde şi a „rămâne" ca „rest" înseamnă a produce – şi a efectua operaţiunile reale ale dorinţei.

*

În maşinile dezirante, totul funcţionează în acelaşi timp, dar prin hiatusuri şi rupturi, pene şi rateuri, intermitenţe şi scurtcircuite, distanţe şi fragmentări, într-o sumă care nu-şi reuneşte niciodată părţile într-un tot. Şi aceasta pentru că întreruperile sunt, aici, productive, sunt ele însele reuniri. Disjuncţiile, tocmai în calitatea lor de disjuncţii, sunt inclusive. Iar consumările înseşi sunt treceri, deveniri şi reveniri. Maurice Blanchot este cel care a ştiut să formuleze această problemă în cea mai deplină rigoare a ei, la nivelul maşinii literare: cum pot fi deopotrivă produse şi gândite nişte fragmente care să aibă între ele raporturi de diferenţă ca atare, care să aibă ca raporturi între ele propria lor diferenţă, fără nicio trimitere la o totalitate originară, fie ea şi pierdută, ori

la o totalitate rezultantă, fie şi viitoare?[36] Numai categoria *multiplicităţii*, folosită ca substantiv şi depăşind atât multiplul, cât şi Unul, depăşind relaţia predicativă dintre Unu şi multiplu, este capabilă să dea seamă de producţia dezirantă: producţia dezirantă e multiplicitate pură, adică afirmaţie ireductibilă la unitate. Ne aflăm în epoca obiectelor parţiale, a cărămizilor şi a resturilor. Nu mai credem în acele false fragmente care, asemeni bucăţilor dintr-o statuie antică, aşteaptă să fie completate şi lipite pentru a compune o unitate care să fie, totodată, şi unitatea de origine. Nu mai credem într-o totalitate originară şi nici într-o totalitate destinală. Nu mai credem în monotonia unei fade dialectici evolutive, care pretinde a pacifica bucăţile pentru simplul motiv că le rotunjeşte marginile. Nu mai credem decât în nişte totalităţi *alăturate*. Iar dacă întâlnim o astfel de totalitate alăturându-se părţilor este vorba de un tot *al* acelor părţi, dar care nu le totalizează, de o unitate *a* tuturor acelor părţi, dar care nu le unifică, ci li se adaugă ca o nouă parte compusă aparte. „Ea apare, dar aplicându-se de data aceasta la ansamblu, ca o bucată compusă separat, născută dintr-o inspiraţie", spune Proust despre unitatea operei lui Balzac, dar şi despre unitatea propriei sale opere. Şi este surprinzător să vezi cât de mult, în maşina literară a romanului *În căutarea timpului pierdut*, toate părţile sunt produse ca nişte laturi asimetrice, ca nişte direcţii întrerupte, ca nişte cutii goale, ca nişte vase necomunicante, ca nişte compartimentări în care până şi contiguităţile sunt distanţe iar distanţele, afirmaţii, fragmente de puzzle care nu provin din acelaşi puzzle, ci din puzzle-uri diferite, inserate violent unele în altele, de fiecare dată locale şi niciodată specifice, iar marginile lor discordante de fiecare dată forţate, profanate, îmbricate unele-n altele, lăsând întotdeauna resturi. Este opera schizoidă prin excelenţă: ai spune că vinovăţia, declaraţiile de vinovăţie nu apar decât pentru a provoca

[36] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, pp. 451-452.

râsul. (În termeni kleinieni, s-ar spune că poziţia depresivă nu este decât o acoperire pentru o poziţie schizoidă mai profundă.) Căci rigorile legii nu exprimă decât aparent protestul lui Unu, ele aflându-şi, de fapt, adevăratul obiect în absolvirea universurilor fărâmiţate, în care legea nu reuneşte nimic într-un Tot, ci, dimpotrivă, măsoară şi repartizează abaterile, dispersiunile, exploziile a ceea ce-şi extrage nevinovăţia din nebunie – tocmai de aceea, la Proust, tema aparentă a vinovăţiei se întreţese cu o temă total diferită care o neagă, aceea a ingenuităţii vegetale în compartimentarea sexelor, în întâlnirile lui Charlus ca şi în somnurile Albertinei, acolo unde domnesc florile şi se dezvăluie inocenţa nebuniei, nebunie dovedită a lui Charlus sau nebunie presupusă a Albertinei.

Proust spunea, prin urmare, că întregul este produs, că este el însuşi produs ca o parte alături de celelalte părţi, că el nu unifică şi nu totalizează, ci li se aplică instaurând doar nişte comunicări aberante între nişte vase necomunicante, nişte unităţi transversale între nişte elemente care-şi păstrează întreaga diferenţă în dimensiunile lor proprii. În cazul călătoriei cu trenul, de pildă, nu există, astfel, nici o clipă totalitate a ceea ce se vede şi nici unitate a punctelor de vedere, ci doar pe *transversala* pe care o trasează călătorul scos din minţi de la o fereastră la alta, „ca să apropie, ca să readucă în aceeaşi ramă fragmentele intermitente şi opuse". A apropia, a readuce în rama aceluiaşi tablou este ceea ce Joyce numea „re-embody". Corpul fără organe este produs ca un tot, dar în locul acestuia, în procesul de producere, alături de părţile pe care nu le unifică şi nu le totalizează. Iar atunci când li se aplică, când se rabate pe ele, el induce comunicări transversale, însumări transfinite, înscrieri polivoce şi transcursive, pe propria sa suprafaţă pe care întreruperile funcţionale ale obiectelor parţiale nu încetează să fie amestecate şi „tăiate" de întreruperile lanţurilor semnificante şi de cele ale unui subiect care îşi caută şi îşi află, aici, reperele. Întregul nu doar

coexistă cu părţile, ci le este contiguu, produs el însuşi aparte, şi venind să li se aplice: geneticienii demonstrează în felul lor acest lucru, spunând că „aminoacizii sunt asimilaţi individual în celulă, după care sunt aranjaţi în ordinea convenabilă printr-un mecanism analog unei matriţe în care lanţul lateral caracteristic al fiecărui acid în parte se plasează în poziţia sa proprie"[37]. Ca regulă generală, problema raporturilor părţi-întreg rămâne la fel de prost pusă atât de mecanicismul, cât şi de vitalismul clasice, atâta timp cât întregul este conceput ca o totalitate derivată a părţilor, ca o totalitate originară din care părţile emană ori ca o totalizare dialectică. Nici mecanicismul şi nici vitalismul n-au reuşit să surprindă natura maşinilor de dorinţă şi nici dubla necesitate de a introduce producţia în dorinţă şi, în acelaşi timp, dorinţa în mecanică.

Nu există o evoluţie a pulsiunilor care le-ar face pe acestea să avanseze, împreună cu obiectele lor, spre un tot integrator, tot aşa cum nu există nici o totalitate primară din care ele ar deriva. Melanie Klein a făcut miraculoasa descoperire a obiectelor parţiale, acea lume de explozii, de rotaţii şi de vibraţii. Dar cum s-ar putea explica totuşi faptul că ea ratează, până la urmă, logica acestor obiecte? Cauza o constituie, în primul rând, faptul că ea gândeşte obiectele parţiale ca pe nişte fantasme, judecându-le din punctul de vedere al consumului, nu al unei producţii reale. Ea stabileşte nişte mecanisme de cauzare (cum ar fi introiecţia şi proiecţia), de efectuare (gratificarea sau frustrarea), de expresie (bun şi rău) care-i impun o concepţie idealistă despre obiectul parţial. Ea nu-l leagă de un veritabil proces de producţie, care ar fi acela al maşinilor dezirante. Apoi, ea nu se debarasează de ideea că obiectele parţiale schizo-paranoide trimit la un tot, fie originar într-o fază primară, fie de ordinul viitorului în poziţia depresivă ulterioară (Obiectul complet). Obiectele parţiale îi apar, aşadar, ca fiind prelevate de pe nişte persoane globale; ele nu

[37] J.H. Rush, *L'Origine de la vie*, tr. fr. Payot, p. 141.

numai că vor intra în nişte totalităţi integratoare care privesc eul, obiectul şi pulsiunile, ci constituie deja primul tip de relaţie obiectală între eu, mamă şi tată. Or, tocmai aici se decide, până la urmă, totul. Este cert că obiectele parţiale constituie prin ele însele o încărcătură suficientă pentru a arunca în aer complexul Oedip, destituindu-l din pretenţia lui prostească de a reprezenta inconştientul, de a triangula inconştientul, de a capta întreaga producţie dezirantă. Problema care se pune aici nu este câtuşi de puţin aceea a unei importanţe relative a ceea ce am putea numi *preoedipian* în raport cu Oedip (căci „preoedipianul" continuă să se afle într-o referinţă evolutivă şi structurală cu Oedip). Problema este aceea a caracterului absolut *anoedipian* al producţiei dezirante. Dar pentru că Melanie Klein menţine punctul de vedere al întregului, al persoanelor globale şi al obiectelor complete – şi, poate, şi pentru că doreşte să evite dezastrul cu Asociaţia Psihanalitică Internaţională, care şi-a scris pe uşă: „nimeni nu intră aici dacă nu este oedipian" –, ea nu se foloseşte de obiectele parţiale pentru a arunca în aer jugul lui Oedip, din contră, se foloseşte sau se preface că se foloseşte de el pentru a dilua complexul Oedip, pentru a-l miniaturiza, a-l multiplica, a-l extinde la vârstele mici.

Iar dacă am ales exemplul celei mai puţin oedipianizante dintre psihanaliste este tocmai pentru a demonstra ce tur de forţă a trebuit ea să facă pentru a izbuti să evalueze producţia dezirantă cu etalonul complexului Oedip. Fapt cu atât mai adevărat în cazul psihanaliştilor obişnuiţi, care nici măcar nu mai sunt conştienţi de „mişcare". La ei nu mai e vorba de sugestie, ci de terorism. Melanie Klein scrie: „Prima dată când Dick a venit la mine, n-a manifestat nici o emoţie atunci când doica sa mi l-a încredinţat. Când i-am arătat jucăriile pe care i le pregătisem, s-a uitat la ele fără nici cel mai mic interes. Am luat un tren mare pe care l-am aşezat lângă un tren mai mic, *numindu-le*, respectiv, «trenul-tati» şi «trenul-Dick».

A apucat trenul pe care eu îl numisem «Dick», l-a împins până în dreptul fereastrei şi a spus «Gară». *I-am explicat* că «gara e mami; Dick intră în mami». A lăsat imediat trenuleţul, a dat fuga să se ascundă în spaţiul dntre uşa interioară şi uşa exterioară a încăperii, s-a închis acolo spunând «întuneric», după care a ieşit imediat în fugă. A repetat de mai multe ori această manevră. *I-am explicat* că «e întuneric în mami; Dick se află în întunericul lui mami»... *Când analiza sa a progresat... Dick a mai descoperit*, de asemenea, că lavaboul simboliza corpul matern, temându-se nemaipomenit să se ude cu apă"[38]. Zi că ai complexul Oedip, dacă nu vrei să-ţi trag o palmă! Iată că psihanalistul nici măcar nu mai stă să întrebe: „Care sunt maşinile tale de dorinţă?", ci strigă: „Răspunde cu mami-tati atunci când vorbesc cu tine!" Dacă până şi Melanie Klein... Întreaga producţie dezirantă este, astfel, strivită, călcată în picioare, rabatată peste imaginile parentale, aliniată la stadiile pre-oedipiene, totalizată în Oedip: logica obiectelor parţiale este redusă, astfel, la neant. Complexul Oedip devine prin urmare acum, pentru noi, piatra de încercare a logicii. Căci, aşa cum presimţeam încă de la început, obiectele parţiale nu sunt prelevate decât aparent de pe nişte persoane globale; ele sunt într-adevăr produse prin prelevare, dar dintr-un flux sau dintr-o hylè nonpersonală, cu care ele comunică conectându-se la alte obiecte parţiale. Inconştientul ignoră persoanele. Obiectele parţiale nu sunt reprezentanţi ai personajelor parentale şi nici suporturi ale relaţiilor familiale; sunt piese ale maşinilor dezirante, trimiţând la un proces şi la nişte raporturi de producţie ireductibile şi prime în raport cu ceea ce se lasă înregistrat sub forma complexului Oedip.

Atunci când se vorbeşte despre ruptura Freud-Jung, se uită mult prea adesea punctul de plecare cât se poate de modest şi de practic: Jung remarcase că psihanalistul apărea

[38] Melanie Klein, *Essais de psychanalyse*, tr. fr. Payot, pp. 269-271 (sublinierile ne aparţin).

deseori, în transfer, sub formă de diavol, de dumnezeu sau de vrăjitor, şi că rolurile lui excedau semnificativ imaginile parentale. Lucrurile au luat apoi o întorsătură greşită, dar punctul de plecare era bun. Copilul nu se joacă doar de-a tata şi de-a mama. Se joacă şi de-a vrăjitorul, de-a cowboy-ul, de-a hoţii şi vardiştii, de-a trenul şi de-a maşinuţele. Trenul nu este obligatoriu tati, după cum nici gara nu este neapărat mami. Problema nu o constituie caracterul sexual al maşinilor dezirante, ci caracterul familial al acestei sexualităţi. Este admis faptul că, pe măsură ce creşte, copilul se trezeşte prins în nişte relaţii sociale care nu sunt familiale. Dar cum aceste relaţii sunt considerate a surveni abia ulterior, nu există decât două căi posibile: fie se admite că sexualitatea se sublimează şi se neutralizează în relaţiile sociale (*şi* metafizice), sub forma unui „după" analitic, fie că aceste relaţii introduc în joc o energie nesexuală, pe care sexualitatea s-ar mulţumi, la rându-i, s-o simbolizeze ca pe un „dincolo" anagogic. Tocmai aici au luat-o razna lucrurile între Freud şi Jung. Ei împărtăşesc cel puţin convingerea că libidoul nu poate să investească în mod nemediat un câmp social sau metafizic. Dar nu este deloc aşa. Să luăm exemplul unui copil care se joacă sau care, în patru labe, explorează încăperile casei. Contemplă o priză electrică, îşi maşinează propriul corp, se foloseşte de un picior ca de o vâslă, intră în bucătărie, în birou, mânuieşte nişte maşinuţe. Este evident că prezenţa părinţilor este neîntreruptă, iar copilul nu posedă nimic fără ei. Dar nu aceasta-i problema. Problema e dacă tot ce atinge el este trăit ca reprezentant al părinţilor. Încă de la naştere, leagănul, sânul, tetina, excrementele sunt nişte maşini dezirante aflate în conexiune cu diferite părţi ale corpului său. Ni se pare contradictoriu să se afirme în acelaşi timp că un copil trăieşte printre obiectele parţiale şi că ceea ce întrezăreşte el în obiectele parţiale sunt persoanele parentale, fie pe bucăţi. Că sânul e prelevat de pe corpul mamei nu este, riguros vorbind,

întrutotul adevărat, căci el există ca piesă a unei maşini de dorinţă, în conexiune cu gura, fiind prelevat dintr-un flux de lapte nonpersonal, subţire sau dens. O maşină dezirantă, un obiect parţial nu reprezintă ceva: nu sunt reprezentative. Ele sunt într-adevăr suporturi de relaţii şi distribuitori de agenţi; dar aceşti agenţi nu sunt nişte persoane, după cum nici relaţiile nu sunt unele intersubiective. Sunt nişte raporturi de producţie ca atare şi nişte agenţi de producţie şi de antiproducţie. Bradbury demonstrează cât se poate de sugestiv acest lucru atunci când descrie aşa-numita *nursery* ca pe un loc al producţiei dezirante şi al fantasmării de grup, care nu combină decât obiecte parţiale şi agenţi.[39] Copilul mic se află permanent în sânul familiei; dar în sânul familiei aflându-se, şi încă de la început, el trăieşte totuşi în mod nemilocit o extraordinară experienţă nonfamilială, pe care psihanaliza o lasă să-i scape. Tabloul lui Lindner.

Nici vorbă de a nega importanţa vitală şi amoroasă a părinţilor. Problema este de a afla locul şi funcţia lor în cadrul producţiei dezirante, în loc de a proceda invers şi de a reduce întregul joc al maşinilor de dorinţă la codul restrâns al complexului Oedip. Cum se formează locurile şi funcţiile pe care părinţii le vor ocupa în calitatea lor de agenţi speciali, în raport cu alţi agenţi? Deoarece complexul Oedip nu există, şi asta încă din primul moment, decât deschis spre cele patru zări ale unui câmp social, ale unui câmp de producţie pe care libidoul îl investeşte în mod nemijlocit. Pare evident că părinţii apar pe suprafaţa de înregistrare a producţiei dezirante. Dar tocmai aceasta este marea problemă a complexului Oedip: sub acţiunea căror forţe se închide triangulaţia oedipiană? În ce condiţii ajunge ea să canalizeze dorinţa pe o suprafaţă care nu o conţinea prin ea însăşi? Cum ajunge ea să formeze un tip de înscriere pentru nişte experienţe şi pentru nişte maşinaţiuni care o exced în toate direcţiile? În acest sens, dar numai

[39] Bradbury, *L'Homme illustré*, „La Brousse", tr. fr. Denoël.

în acest sens, se poate spune despre copil că *raportează* sânul, ca obiect parţial, la persoana mamei şi că nu încetează să consulte chipul matern. Însă „a raporta" nu desemnează aici o relaţie naturală productivă, ci o dare de seamă, o înscriere în înscriere, în Numen. Încă de la cea mai mică vârstă a sa, copilul are o viaţă dezirantă, trăieşte prins într-un întreg ansamblu de relaţii nonfamiliale cu obiectele şi cu maşinile de dorinţă, care nu se raportează la părinţi din punctul de vedere al producţiei imediate, ci care le sunt raportate (cu iubire sau ură) din punctul de vedere al înregistrării procesului, şi numai în anumite condiţii extrem de particulare ale acestei înregistrări, chiar dacă acestea reacţionează asupra procesului însuşi (*feed-back*).

În mijlocul obiectelor parţiale şi în plasa relaţiilor nonfamilale ale producţiei dezirante îşi simte copilul propria viaţă şi se întreabă ce înseamnă să trăieşti, să fii viu, chiar dacă el se vede nevoit să „raporteze" această întrebare la părinţi şi nu poate să primească un răspuns provizoriu decât în interiorul relaţiilor familiale. „Îmi amintesc că încă de pe la vârsta de opt ani, şi chiar înainte, m-am întrebat fără încetare cine sunt, ce sunt şi de ce trăiesc, îmi aduc aminte că la vârsta de şase ani, într-o casă de pe bulevardul Blancarde din Marsilia (la numărul 59, mai exact), m-am întrebat, la ora gustării, un corn cu ciocolată pe care mi-l dădea o anumită femeie căreia i se spunea mamă, m-am întrebat ce înseamnă să exişti şi să fii viu, ce înseamnă să te vezi respirând şi că voisem să mă respir ca să simt faptul de a fi viu şi ca să văd dacă îmi convenea şi din ce punct de vedere."[40] Aici e esenţa: copilul îşi pune o întrebare care va fi, poate, „raportată" la femeia căreia îi spune mamă, dar această întrebare nu este produsă în funcţie de ea, ci în jocul maşinilor de dorinţă, de exemplu la nivelul maşinii gură-aer sau la acela al maşinii de gustat – ce înseamnă a trăi, a fi viu? Ce înseamnă a respira? Ce înseamnă

[40] Artaud, „Je n'ai jamais rien étudié...", in *84*, dec. 1950.

„eu"? Ce este această maşină de respirat de pe corpul meu fără organe? Copilul este o fiinţă metafizică. Ca şi în cazul cogito-ului cartezian, părinţii nu figurează în aceste întrebări. Şi comitem o eroare confundând faptul că întrebarea este raportată la părinţi (în sensul că e relatată, exprimată) cu ideea că această întrebare se raportează la ei (în sensul unui raport natural cu ei). Încadrând viaţa copilului în Oedip, făcând din relaţiile familiale mediaţia universală a copilăriei, ne condamnăm la a ignora producţia inconştientului însuşi şi mecanismele colective care acţionează nemijlocit asupra inconştientului, în special întregul joc al refulării originare, al maşinilor dezirante şi al corpului fără organe. *Căci inconştientul este orfan*, şi se produce pe sine de unul singur în identitatea dintre natură şi om. Autoproducerea inconştientului apare exact în punctul în care subiectul cogito-ului cartezian se descoperea ca fiind fără părinţi, în punctul, de asemenea, în care gânditorul socialist descoperea în producţie unitatea dintre om şi natură, ca şi, în sfârşit, în punctul în care ciclul îşi descoperă independenţa faţă de regresia parentală infinită.

Io na ni
tati-mami

Am văzut felul în care se confundau cele două sensuri ale „procesului": procesul ca producţie metafizică a demoniacului în natură, şi procesul ca producţie socială a maşinilor de dorinţă în istorie. Relaţiile sociale *şi* relaţiile metafizice nu constituiau un „după" sau un „dincolo". Aceste relaţii se cer recunoscute în toate instanţele psiho-patologice, şi importanţa lor va fi cu atât mai mare cu cât vom avea de-a face cu sindromuri psihotice îmbrăcând aspecte dintre cele mai abrutizate şi mai desocializate. Or, încă din viaţa copilului, încă din comportamentele cele mai elementare ale sugarului,

aceste relaţii se urzesc cu obiectele parţiale, cu agenţii de producţie, cu factorii de antiproducţie, în conformitate cu legile producţiei dezirante în ansamblu. Neobservând care este, încă de la început, natura acestei producţii dezirante şi în ce fel, în ce condiţii, sub ce presiuni intervine triangulaţia oedipiană în înregistrarea procesului, ne trezim prinşi în ochiurile unui oedipianism difuz şi generalizat care desfigurează radical viaţa copilului şi urmările ei, problemele nevrotice şi psihotice ale adultului, ca şi ansamblul sexualităţii. Să ne reamintim, să nu uităm reacţia lui Lawrence faţă de psihanaliză. În cazul său, cel puţin, reticenţa nu era provocată de spaima faţă de descoperirea sexualităţii. El avea însă impresia, pura impresie, că psihanaliza era pe cale de a închide sexualitatea într-o cutie stranie cu ornamente burgheze, într-un soi de triunghi artificial cât se poate de respingător, care înăbuşa întreaga sexualitate ca producţie a dorinţei pentru a reface, din ea, într-un mod nou, „micul secret murdar", micul secret familial, punând un teatru intim în locul fantasticei uzine, Natură şi Producţie. Era convins că sexualitatea avea mai multă forţă şi o potenţialitate mai mare. Şi poate că psihanaliza reuşea într-adevăr să „dezinfecteze micul secret murdar", dar asta nu făcea cu nimic situaţia mai bună, biet şi murdar secret al unui Oedip-tiran modern. Este oare posibil ca psihanaliza să reia astfel o mai veche încercare de a ne înjosi, de a ne dezonora, de a ne face vinovaţi? Michel Foucault a remarcat în ce măsură relaţia dintre nebunie şi familie era bazată pe o dezvoltare ce afecta ansamblul societăţii burgheze a secolului al XIX-lea, încredinţându-i familiei nişte funcţii prin intermediul cărora erau evaluate responsabilitatea membrilor ei şi eventuala lor vinovăţie. Or, în măsura în care psihanaliza închide nebunia într-un „complex parental", regăsind recunoaşterea vinovăţiei în figurile de autopedepsire care rezultă din Oedip, ea nu inovează, *ci desăvârşeşte ceea ce începuse psihiatria secolului al XIX-lea*: instaurarea unui

discurs familial şi moralizator cu privire la patologia mintală, legarea nebuniei de „dialectica pe jumătate reală, pe jumătate imaginară a Familiei", descifrarea, în ea, a unui „necontenit atentat la adresa tatălui", „surda îndârjire a instinctelor împotriva trăiniciei instituţiei familiale şi împotriva simbolurilor ei cele mai arhaice"[41]. Dacă este aşa, înseamnă că psihanaliza, în loc să participe la o acţiune de eliberare efectivă, ia parte, dimpotrivă, la opera generală de reprimare burgheză, aceea care a constat în a menţine umanitatea europeană sub jugul lui tati-mami în loc de a *termina odată cu această problemă.*

[41] Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Plon, 1961, pp. 588-589 (tr. rom. Mircea Vasilescu, Humanitas, 1996).

BCU IASI CENTRALA UNIVERSITARA

CAPITOLUL II

Psihanaliză şi familialism: sfânta familie

Complexul Oedip restrâns reprezintă figura triunghiului tati-mami-eu, constelaţia familială în persoană. Însă în momentul în care psihanaliza îl transformă în dogma sa, ea nu ignoră existenţa unor relaţii numite pre-oedipiene la copil, exo-oedipiene la psihotic şi para-oedipiene la alte popoare. Funcţia complexului Oedip ca dogmă, sau în calitate de „complex nuclear", este inseparabilă de un *forcing* prin care teoreticianul psihanalist se ridică până la conceperea unui complex oedipian generalizat. Pe de o parte, el ţine seama, pentru fiecare subiect aparţinând unuia sau celuilalt dintre sexe, de o serie intensivă de pulsiuni, afecte şi relaţii care leagă forma normală şi pozitivă a complexului de forma sa inversă şi negativă: Oedip de serie, aşa cum îl prezintă Freud în *Eul şi Se-ul*, care permite, la nevoie, legarea fazelor preoedipiene de complexul negativ. Pe de altă parte, el ţine seama şi de coexistenţa în extensie a subiecţilor înşişi şi de interacţiunile lor multiple: Oedip de grup, care reuneşte toate rudele colaterale, pe urmaşi şi pe înaintaşi (aşa ajungându-se ca rezistenţa vizibilă a schizofrenului la oedipianizare, absenţa evidentă a legăturii oedipiene, să poată fi înecată într-o constelaţie grand-parentală, fie estimându-se că este nevoie de o acumulare de trei generaţii pentru a se obţine un psihotic, fie descoperindu-se un mecanism de intervenţie încă şi mai discret al bunicilor în psihoză, formându-se astfel complexe ale lui Oedip la pătrat: nevroza înseamnă mami-tati, dar buni înseamnă psihoză). În sfârşit, distincţia dintre imaginar şi

simbolic permite degajarea unei structuri oedipiene ca sistem de locuri şi de funcţii care nu se confundă cu figura variabilă a celor care vin să le ocupe într-o formaţiune socială ori patologică sau alta: Oedip de structură (3 + 1), care nu se confundă cu un triunghi, dar operează toate triangulaţiile posibile distribuind într-un domeniu determinat dorinţa, obiectul acesteia şi legea.

Cert este însă că aceste două moduri de generalizare nu-şi dobândesc deplina importanţă decât în interpretarea structuralistă. Aceasta este cea care face din Oedip un fel de simbol catolic universal, aflat mai presus de toate modalităţile imaginare. Ea îl transformă pe Oedip într-o axă de referinţă atât pentru fazele pre-oedipiene, cât şi pentru varietăţile para-oedipiene şi pentru fenomenele exo-oedipiene: noţiunea de „forcludere", de exemplu, pare a indica o lacună propriu-zis structurală, prin intermediul căreia schizofrenul este reintrodus într-un mod cât se poate de natural pe axa oedipiană, este repus pe orbita oedipiană, din perspectiva celor trei generaţii de pildă, în care mama n-a putut să-şi *impună* dorinţa faţă de propriul său tată şi nici fiul, pe cale de consecinţă, faţă de mama sa. Un discipol al lui Lacan poate, astfel, să scrie: vom examina „instanţele prin intermediul cărora organizarea oedipiană joacă un rol în psihoze; apoi, care sunt formele pregenitalităţii psihotice şi cum pot ele menţine referinţa oedipiană". Precedenta noastră critică la adresa complexului lui Oedip riscă, prin urmare, să fie considerată total superficială şi meschină, ca şi cum s-ar aplica numai unui Oedip imaginar şi s-ar referi la rolul figurilor parentale, neafectând însă nimic din structura şi din ordinea locurilor şi a funcţiilor simbolice a acestuia. Totuşi, pentru noi problema este de a şti dacă tocmai pe aici trece diferenţa. Adevărata diferenţă n-ar fi oare aceea dintre complexul Oedip, fie el structural sau imaginar, *şi* ceva diferit, pe care toate complexele Oedip îl strivesc şi îl refulează: adică producţia dezirantă – maşinile de

dorinţă care nu se lasă reduse nici la structură, nici la persoane, şi care constituie Realul în el însuşi, dincolo sau dincoace atât de simbolic, cât şi de imaginar? Nu avem câtuşi de puţin pretenţia de a relua o tentativă precum cea a lui Malinowski, de pildă, atunci când el demonstrează că figurile variază în funcţie de forma socială avută în vedere. Credem, chiar, în ceea ce ni se spune atunci când Oedip ne e prezentat ca un fel de invariant. Dar adevărata întrebare este cu totul alta: există adecvare între producţiile inconştientului şi acest invariant (altfel spus, între maşinile dezirante şi structura oedipiană)? Sau invariantul nu exprimă cumva decât istoria unei îndelungate erori, în toate variaţiunile şi modalităţile ei, efortul unei interminabile reprimări? Ceea ce punem noi în discuţie este furibunda oedipianizare la care se dedă, practic şi teoretic, psihanaliza, conjugând resursele imaginii şi ale structurii. Şi în pofida unor frumoase cărţi scrise recent de unii discipoli ai lui Lacan, ne întrebăm totuşi dacă gândirea lui Lacan merge într-adevăr în această direcţie. Să fie vorba doar de a-l oedipianiza până şi pe schizofren? Sau de altceva, dacă nu chiar de contrariu?[1] De a schizofreniza, de a schizofreniza atât câmpul inconştientului, cât şi câmpul social şi istoric, făcând să cadă jugul lui Oedip şi regăsind pretutindeni forţa producţiilor dezirante, refăcând direct în Real legătura dintre maşina analitică, dorinţă şi producţie? Căci inconştientul însuşi nu este cu nimic mai mult structural decât personal, şi

[1] „Dacă propovăduiesc revenirea la Freud nu înseamnă, totuşi, că nu pot să spun că *Totem şi tabu* este deformată. Ba chiar tocmai de aceea trebuie să ne întoarcem la Freud. Nu m-a ajutat nimeni să aflu ce înseamnă: *formaţiunile inconştientului*... Nu sunt pe cale să afirm că Oedip nu este de niciun folos sau că nu are nicio legătură cu ceea ce facem. El nu le este de niciun folos psihanaliştilor, asta-i adevărat! Dar cum psihanaliştii nu sunt în mod sigur psihanalişti, acest lucru nu dovedeşte nimic... Sunt nişte lucruri pe care le-am expus la vremea lor; era o vreme când mă adresam unor indivizi care trebuiau menajaţi, şi aceştia erau: psihanalişti. Am vorbit, la acel nivel, despre o metaforă parentală, dar niciodată n-am vorbit despre vreun complex al lui Oedip..." (Lacan, seminar 1970).

nu simbolizează în mai mare măsură decât imaginează ori figurează: el maşinează, este maşinic. Nici imaginar, nici simbolic, el este Realul ca atare, pentru sine, „realul imposibil" şi producerea lui.

În ce anume constă însă, până la urmă, această îndelungată istorie, dacă este s-o privim doar în perioada psihanalizei? Ea nu s-a desfăşurat fără îndoieli, ocolişuri şi remuşcări. Laplanche şi Pontalis remarcă faptul că Freud „descoperă" complexul lui Oedip în 1897 în autoanaliza sa; dar că el nu oferă o primă formulare teoretică generalizată a acestuia decât în 1923, în *Eul şi Se-ul*; şi că, între cele două date, complexul lui Oedip are parte de o existenţă mai curând marginală, fiind „cantonat, de pildă, într-un capitol separat despre alegerea obiectului la pubertate (*Trei eseuri*) sau despre visele tipice (*Interpretarea viselor*)". Şi aceasta din cauză că, spun cei doi, o relativă abandonare, de către Freud, a teoriei traumatismului şi a seducţiei nu deschide automat spre o determinare univocă a complexului Oedip, ci, în egală măsură, spre descrierea unei sexualităţi infantile spontane cu caracter endogen. Or, este ca şi cum „Freud n-ar reuşi să articuleze între ele complexul Oedip şi sexualitatea infantilă", ultima trimiţând la o realitate biologică a dezvoltării, iar prima la o realitate psihică a fantasmei: era cât pe ce ca Oedip să se piardă „în beneficiul unui realism biologic"[2].

Dar este oare exact să se prezinte lucrurile în felul acesta? Imperialismul complexului lui Oedip nu va fi cerând decât renunţarea la realismul biologic? Sau ceva total diferit, şi infinit mai puternic, a fost de fapt sacrificat pe altarul complexului lui Oedip? Căci ceea ce descoperă Freud şi primii analişti este domeniul sintezelor libere în care totul este posibil: conexiunile infinite, disjuncţiile fără excludere, conjuncţiile fără specificitate, obiectele parţiale şi fluxurile. Maşinile dezirante duduie,

[2] J. Laplanche şi J.B. Pontalis, „Fantasme originaire, fantasmes des origines et origine du fantasme", *Temps modernes*, nr. 215, aprilie 1964, pp. 1844-1846.

zbârnâie în adâncul inconştientului: injecţia făcută Irmei, tictacul Omului cu lupi, maşina de tuşit a Annei, ca de altfel toate aparatele explicative montate de Freud, toate acele maşini neurobiologico-dezirante. Iar această descoperire a inconştientului productiv are următoarele două corelate: pe de o parte, confruntarea directă dintre această producţie dezirantă şi producţia socială, dintre formaţiunile simptomatologice şi formaţiunile colective, dintre, în acelaşi timp, identitatea lor de natură şi diferenţa lor de regim; şi, pe de altă parte, reprimarea pe care maşina socială o exercită asupra maşinilor de dorinţă, şi relaţia dintre refulare şi această reprimare. Toate acestea se vor pierde, sau vor fi măcar puternic compromise, o dată cu aducerea lui Oedip la putere. Asociaţia liberă, în loc să se deschidă spre conexiunile polivoce, se închide într-un impas al univocităţii. Toate lanţurile inconştientului sunt biunivocizate, linearizate, atârnate de un semnificant despotic. Întreaga *producţie* dezirantă este strivită, aservită exigenţelor *reprezentării*, jocurilor monotone ale reprezentantului şi reprezentatului în reprezentare. Şi tocmai acest lucru este esenţial: reproducerea dorinţei cedează locul unei simple reprezentări, atât în procesul curei, cât şi în teorie. Inconştientul productiv lasă locul unui inconştient care nu mai ştie să facă altceva decât să se exprime – să se exprime în mit, în tragedie, în vis. Dar cine ne poate asigura că visul, tragedia şi mitul sunt adecvate formaţiunilor inconştientului, chiar şi ţinându-se cont de travaliul de transformare? Groddeck, mai mult decât Freud, rămânea fidel unei autoproduceri a inconştientului în coextensiunea dintre om şi Natură. E ca şi cum Freud ar fi bătut în retragere din faţa acestei lumi a producţiei sălbatice şi a dorinţei explozive şi ar fi vrut cu orice preţ să introducă un pic de ordine, ordinea, devenită clasică, a teatrului grec. Căci ce semnificaţie poate avea faptul că Freud descoperă complexul lui Oedip în timpul propriei sale analize? O găseşte oare în autoanaliza sa sau în cultura sa clasică, goetheană? În

autoanaliza sa, el descoperă ceva despre care îşi spune: ia te uită, seamănă cu Oedip! Iar acest ceva, el îl priveşte mai întâi ca pe o variantă a „romanului de familie", înregistrare paranoică prin care dorinţa face, tocmai, să sară în aer determinările de familie. Abia treptat ajunge el să facă, din contră, din romanul de familie un derivat de-al lui Oedip, nevrotizând totul în inconştient şi, în acelaşi timp, oedipianizând, închizând triunghiul familial peste întregul inconştient. Schizofrenul, iată care este duşmanul. Producţia dezirantă este personalizată, sau mai exact personologizată, imaginarizată, structuralizată (am văzut că adevărata diferenţă, graniţa, nu trecea printre aceşti termeni, care sunt, poate, complementari). Producţia nu mai este decât producţie de fantasmă, producţie de expresie. Inconştientul încetează să fie ceea ce este, o uzină, un atelier, devenind un teatru, scenă şi punere în scenă. Şi nici măcar un teatru de avangardă, aşa cum exista pe vremea lui Freud (Wedekind), ci un teatru clasic, ordinea clasică a reprezentării. Psihanalistul devine regizorul unui teatru privat – în loc să fie inginerul sau mecanicul care montează unităţi de producţie, care se luptă cu agenţi colectivi de producţie şi de antiproducţie.

Psihanaliza este la fel ca revoluţia rusă, nu ştim când începe s-o apuce pe o cale greşită. Trebuie să ne întoarcem tot mai mult în trecut. O dată cu americanii? Cu prima Internaţională? Cu Comitetul secret? Cu cele dintâi rupturi care marchează atât nişte renunţări ale lui Freud, cât şi nişte trădări ale celor care se rup de el? O dată cu Freud însuşi, în momentul „descoperirii" complexului lui Oedip? Compexul lui Oedip reprezintă virajul idealist. Şi totuşi, nu se poate spune că psihanaliza ar fi început prin a ignora producţia dezirantă. Noţiunile fundamentale ale *economiei* dorinţei, travaliul şi investirea, îşi păstrează deplina importanţă, fiind însă subordonate formelor unui inconştient expresiv, nu formaţiunilor inconştientului productiv. Natura *anoedipiană* a producţiei

dorinţei rămâne în continuare prezentă, fiind însă rabatată pe coordonatele complexului Oedip şi redusă în funcţie de acestea, care o traduc ca fiind „preoedipiană", „para-oedipiană", „cvasi-oedipiană" etc. Maşinile de dorinţă continuă să existe, dar nu mai funcţionează decât dincolo de pereţii cabinetului. În spatele zidurilor sau în culise, acesta e locul pe care fantasma originară îl concede maşinilor dezirante, în momentul când rabate totul pe scena oedipiană.[3] Ele continuă să facă, totuşi, un zgomot infernal. Nici măcar psihanalistul însuşi nu poate să îl ignore. Şi tocmai de aceea atitudinea sa este mai curând una de denegare: toate chestiile astea sunt adevărate, dar tot despre mami-tati e vorba! Pe frontispiciul cabinetului său stă scris: lasă-ţi maşinile dezirante la uşă, abandonează-ţi maşinile orfane şi celibatare, magnetofonul şi bicicleta, intră şi lasă-te oedipianizat! Totul derivă de-aici, începând cu caracterul inenarabil al curei, cu caracterul ei interminabil puternic contractual, flux de vorbe contra flux de arginţi. Şi atunci este de-ajuns ceea ce se cheamă un episod psihotic: o străfulgerare de schizofrenie, intrăm într-o bună zi cu magnetofonul în cabinetul analistului, stop, intruziune a unei maşini dezirante, şi totul se dă peste cap, am încălcat contractul, nu ne-am păstrat fideli marelui principiu al excluderii terţului, l-am introdus pe terţ, maşina dezirantă în persoană.[4] Totuşi,

---

[3] Despre existenţa unei mici maşini în „fantasma originară", existenţă dusă însă, mereu, în culise, *cf.* Freud, *Un caz de paranoia care contrazice teoria psihanalitică*, 1915.

[4] „Jean-Jacques Abrahams, L'Homme au magnétophone, dialogue psychanalytique", *Temps modernes*, nr. 274, aprilie 1969: „A: Vezi, nu este chiar atât de grav; nu sunt tatăl tău, şi pot să strig în continuare, dar nu! Gata, e de ajuns. – Dr X: În clipa asta îl imitaţi pe tatăl dumneavoastră? – A: Nici vorbă de aşa ceva, să fim serioşi, pe al dumneavoastră! Cel pe care îl văd în ochii dumneavoastră. – Dr X: Încercaţi să adoptaţi rolul... – A: ...Nu puteţi să-i vindecaţi pe oameni, nu puteţi face altceva decât să le strecuraţi pe sub mână propriile dumneavoastră probleme cu tatăl din care nu reuşiţi să ieşiţi; şi de la o şedinţă la alta târâţi aşa nişte victime cu problema asta a tatălui... Eu eram bolnavul, iar dumneavoastră medicul; v-aţi reluat în sfârşit propria

orice psihanalist ar trebui să ştie că sub Oedip, prin Oedip, în spatele lui Oedip, el are de-a face cu nişte maşini dezirante. La început, psihanaliştii *nu puteau să nu fie conştienţi* de forcingul operat pentru introducerea complexului lui Oedip, pentru ca acesta să poată fi injectat în întregul inconştient. După care complexul Oedip s-a răsfrânt, însuşindu-şi producţia dezirantă ca şi cum toate forţele productive ale dorinţei ar fi emanat din el. Psihanalistul a devenit valetul lui Oedip, marele agent al antiproducţiei în cadrul dorinţei. Aceeaşi poveste ca şi în cazul Capitalului, cu lumea lui vrăjită, miraculată (la început, spunea Marx, până şi primii capitalişti nu se poate să nu fi fost conştienţi...).

*

Că problema este în primul rând practică, că ea priveşte înainte de toate practica curei se observă uşor. Căci procesul de oedipianizare furibundă se schiţează tocmai în momentul în care Oedip nu şi-a primit încă deplina formulare teoretică în calitatea sa de „complex nuclear", ducând încă o existenţă marginală. Faptul că analiza cazului preşedintelui Schreber nu este *in vivo* nu-i scade cu nimic valoarea exemplară din punct de vedere practic. Or, tocmai în acest text întâlneşte Freud problema cea mai redutabilă: cum să îndrăzneşti să reduci la tema paternă un delir atât de bogat, atât de diferenţiat, atât de „divin" precum cel al preşedintelui – de vreme ce preşedintele, în *Memoriile* sale, nu acordă decât nişte aluzii extrem de laconice memoriei tatălui? De mai multe ori, textul lui Freud demonstrează cât de greu îi este să înfrunte această

---

dumneavoastră problemă din copilărie, aceea de a fi copil în faţa tatălui... – Dr X: Telefonăm la 609 ca să vă scot de aici, la 609, la poliţie, ca să vă expulzeze. – A: La poliţie? Asta înseamnă tatăl! Tatăl dumneavoastră este agent de poliţie! şi îi veţi da telefon tatălui dumneavoastră ca să vină după mine... Ce poveste de nebuni! V-aţi enervat, v-aţi excitat doar pentru că am scos un mic aparat care ne va permite să înţelegem ce se întâmplă aici".

dificultate: în primul rând, este greu să stabileşti drept cauză, fie şi accidentală, a bolii un „puseu al libidoului homosexual" în direcţia doctorului Flechig; dar atunci când îl înlocuim pe medic cu tatăl şi-l însărcinăm pe tată să-l explice pe Dumnezeul din delir, ne este nouă însine greu să urmărim această ascensiune, ne arogăm nişte drepturi care nu se pot justifica decât prin avantajele pe care le oferă în înţelegerea, de către noi, a delirului (296, 298). Şi totuşi, în măsura în care Freud enunţă astfel de scrupule, în aceeaşi măsură le şi respinge, le elimină dând un răspuns sigur pe sine. Iar acest răspuns este dublu: nu este vina mea dacă psihanaliza dovedeşte o mare monotonie regăsindu-l pretutindeni pe tată, în Flechig, în Dumnezeu, în soare; este vina sexualităţii şi a simbolismului ei obstinat (301). Pe de altă parte, nu este de mirare că tatăl revine constant în delirurile actuale în forme dintre cele mai puţin recognoscibile şi mai disimulate, căci el revine cu adevărat peste tot, şi în moduri mult mai vizibile, în miturile antice şi în religii, care exprimă nişte forţe şi nişte mecanisme ce acţionează veşnic în inconştient (298, 323). Se impune să constatăm că preşedintele Schreber n-a avut doar soarta de a fi fost sodomizat, în timpul vieţii, de razele soarelui, ci şi aceea, postumă, de a fi fost oedipianizat de către Freud. Din imensul conţinut politic, social şi istoric al delirului lui Schreber *nici un cuvânt nu e reţinut*, ca şi cum libidoul nu s-ar ocupa de aceste lucruri. Singurele invocate sunt un argument sexual, care constă în operarea sudurii dintre sexualitate şi complexul familial, şi un argument mitologic, care constă în stipularea adecvării dintre puterea producătoare a inconştientului şi „forţele edificatoare ale miturilor şi religiilor".

Acest ultim argument e foarte important şi nu este o întâmplare dacă Freud, aici, se declară a fi de acord cu Jung. Dintr-un anumit punct de vedere, acest acord se menţine şi după ruptura ce va surveni între ei. Căci dacă se consideră că

inconştientul se exprimă adecvat în mituri şi religii (ţinându-se, firește, cont întotdeauna de travaliul de transformare), există două moduri de a citi această adecvare, însă aceste două moduri au în comun postulatul conform căruia inconştientul se evaluează în funcţie de mit, care încă din capul locului a înlocuit formaţiunile productive cu nişte simple forme expresive. Întrebarea fundamentală: *de ce să ne întoarcem la mit?* de ce să luăm mitul ca model? este ignorată, respinsă. Şi, atunci, presupusa adecvare poate fi interpretată într-un mod aşa-zis anagogic, spre „înalt". Sau, invers, în mod analitic, spre „jos", raportând mitul la pulsiuni – dar cum pulsiunile sunt calchiate după mit, desprinse din mit chiar şi ţinându-se seama de transformări... Vrem să spunem că, pornind de la acelaşi postulat, Jung ajunge să restaureze religiozitatea cea mai difuză şi mai spiritualizată, în vreme ce Fred se vede confirmat în ateismul său cel mai strict. Freud nu are mai mare nevoie să nege existenţa lui Dumnezeu decât Jung să afirme esenţa divinului pentru a interpreta adecvarea postulată de amândoi. Dar a face ca religia să fie inconştientă sau a face ca inconştientul să devină religios înseamnă tot a injecta religiozitate în inconştient (şi ce-ar fi analiza freudiană fără faimoasele sentimente de culpabilitate care îi sunt atribuite inconştientului?). Şi ce s-ar fi întâmplat în istoria psihanalizei? Freud ţinea la ateismul său în felul unui erou. În anturajul său însă, din ce în ce mai mult, el era lăsat, respectuos, să vorbească, bătrânul era lăsat să vorbească chiar dacă în spatele lui se pregătea reconcilierea dintre biserici şi psihanaliză, momentul când Biserica îşi va forma propriii ei psihanalişti, iar în istoria mişcării se va putea scrie: iată dovada că şi noi continuăm să fim pioşi! Să ne reaminttim marea declaraţie a lui Marx: cel care îl neagă pe Dumnezeu nu face decât un „lucru secundar", căci el îl neagă pe Dumnezeu pentru a impune existenţa omului, pentru a-l pune pe om în locul lui Dumnezeu (dacă este să ţinem cont de

transformare).[5] Acela însă care ştie că locul omului se află pe o cu totul altă dimensiune, în coextensivitatea dintre om şi natură, acela nu lasă să persiste nici măcar *posibilitatea unei întrebări* referitoare „la o fiinţă străină, la o fiinţă situată mai presus de natură şi om": el nu mai are nevoie de această intermediere care e mitul, nu mai are nevoie să treacă prin această mijlocire pe care o reprezintă negarea existenţei lui Dumnzeu, căci a ajuns în acele regiuni ale unei autoproduceri a inconştientului în care inconştientul este în egală măsură ateu şi orfan, nemijlocit orfan şi nemijlocit ateu. Şi fără îndoială că examinarea primului argument ne-ar conduce spre o concluzie asemănătoare. Căci sudând sexualitatea de complexul familial, făcând din Oedip criteriul sexualităţii în analiză, dovada prin excelenţă de ortodoxie, Freud a stabilit el însuşi ansamblul relaţiilor sociale *şi* metafizice ca pe un apoi sau ca pe un dincolo pe care dorinţa ar fi incapabilă să le investească în mod nemijlocit. Devine, atunci, destul de indiferent dacă acest dincolo derivă din complexul familial prin transformarea analitică a dorinţei sau este semnificat de acesta printr-o simbolizare anagogică.

Să ne îndreptăm acum atenţia asupra unui alt text al lui Freud, mai tardiv, în care Oedip apare deja desemnat ca fiind un „complex nuclear": *„Un copil este bătut"* (1919). Cititorul nu-şi poate alunga o anumită impresie de neliniştitoare stranietate. Niciând tema paternă n-a fost mai puţin vizibilă, şi totuşi niciodată ea n-a fost afirmată cu mai multă pasiune şi intransigenţă: imperialismul lui Oedip se întemeiază aici pe absenţă. Căci, până la urmă, dintre cele trei faze ale fantasmei presupuse în cazul fetiţei, prima e de aşa natură că tatăl încă nu apare, iar cea de-a treia, că tatăl nu mai apare: nu mai rămâne atunci decât cea de-a doua, în care tatăl străluceşte în

[5] Marx, *Économie et philosophie*, Pléiade II, p. 98. Ca şi excelentul comentariu al lui François Chatelet asupra acestui punct, „La Question de l'athéisme de Marx", in *Études philosophiques*, iulie 1966.

toată splendoarea, „clar fără echivoc" – dar tocmai despre această a doua fază, „într-un anumit sens, se poate spune... că nu a avut niciodată o existenţă reală. Ea nu este în nici un caz rememorată, nu a fost adusă niciodată în conştiinţă. Ea este o construcţie a analizei, dar aceasta nu o face mai puţin necesară" (VII, 204). Despre ce este vorba, de fapt, în această fantasmă? Nişte băieţi sunt bătuţi de cineva, de învăţător de exemplu, sub ochii unor fetiţe. Asistăm încă de la început la o dublă reducţie freudiană, care nu este impusă câtuşi de puţin de fantasmă, ci cerută de Freud ca o presupoziţie a acesteia. Pe de o parte, Freud vrea în mod clar să reducă profilul de *grup* al fantasmei la o dimensiune pur individuală: este nevoie ca băieţii bătuţi să fie, într-un anumit fel, eul („substituţi ai subiectului însuşi"), iar cel care îi bate să fie tatăl („substitutul tatălui"). Pe de altă parte, trebuie ca variaţiunile fantasmei să se organizeze asemeni unor disjuncţii, a căror utilizare trebuie să fie una strict exclusivă: vor exista, astfel, o serie-fată şi o serie-băiat, asimetrice însă, fantasma feminină având trei faze, dintre care cea de-a treia este „nişte băieţi sunt bătuţi de învăţător", iar fantasma masculină doar două, ultima fiind „mama mă bate". Singura fază comună (a doua din fantasma fetelor şi prima din fantasma băieţilor) afirmă fără nici o urmă de echivoc prevalenţa tatălui în ambele cazuri, dar tocmai aceasta este faimoasa fază inexistentă. Şi aşa se întâmplă întotdeauna la Freud. Este nevoie de ceva comun ambelor sexe, dar pentru a-i lipsi atât unuia, cât şi celuilalt, pentru a repartiza lipsa pe două serii nesimetrice şi a întemeia, astfel, utilizarea exclusivă a disjuncţiilor: *ori* eşti fată, *ori* băiat! Aşa se întâmplă şi cu complexul Oedip şi cu aşa-zisa lui „rezolvare", care e diferită la băiat şi la fată. La fel se întâmplă şi cu castrarea şi cu relaţia ei cu complexul Oedip în cele două cazuri. Castrarea reprezintă în acelaşi timp moştenirea comună, adică Falusul prevalent şi transcendent, şi repartizarea exclusivă care la fete se manifestă sub forma

unei dorinţe de penis, iar la băieţi ca teamă de a nu-l pierde şi ca refuz al atitudinii pasive. Acest „ceva" comun trebuie să întemeieze utilizarea exclusivă a disjuncţiilor inconştientului – şi să ne înveţe să ne resemnăm: să ne resemnăm cu Oedip, să ne resemnăm cu castrarea, fetele să renunţe la a mai tânji după penis, iar băieţii să renunţe la protestul lor masculin, şi unii, şi alţii impunându-şi, pe scurt, „asumarea sexului"[6]. Acest ceva comun, Marele Falus, Lipsa cu cele două feţe nesuperpozabile ale ei, este o realitate pur mitică: este asemeni lui Unu din teologia negativă, introduce lipsa în dorinţă, determinând apariţia seriilor exclusive cărora le stabileşte un ţel, o origine şi un parcurs resemnat.

Ar trebui însă să spunem exact contrariul: nu există nimic comun între cele două sexe, şi în acelaşi timp ele nu încetează să comunice unul cu celălalt, într-un mod transversal în care fiecare subiect le posedă pe amândouă, despărţite însă, comunicând cu *unul sau cu celălalt sex al unui alt subiect*. Aceasta este legea obiectelor parţiale. Nu lipseşte nimic, nimic nu poate fi definit ca o lipsă; iar disjuncţiile din inconştient nu sunt niciodată exclusive, ci fac obiectul unei utilizări efectiv inclusive, pe care va trebui s-o analizăm. Iar pentru a formula acest adevăr de sens contrar, Freud

---

[6] Freud, „Analiză cu final şi analiză nesfârşită", 1937 (tr. rom. Freud, *Opere*, 11, 2004): „Cele două teme corespondente sunt pentru femeie *invidia de penis* – tendinţa pozitivă către posesia unui organ genital masculin – şi, pentru bărbat, lupta împotriva atitudinii sale pasive sau feminine faţă de alt bărbat... În nicio perioadă a travaliului analitic nu suferim mai mult de senzaţia apăsătoare a eforturilor repetate fără succes, de bănuiala că predicăm în deşert ca atunci când vrem să le facem pe femei să abandoneze dorinţa lor de penis numai pentru că aceasta este irealizabilă şi când vrem să îi convingem pe bărbaţi că o atitudine pasivă faţă de un bărbat nu are întotdeauna semnificaţia unei castrări, iar în unele situaţii din viaţă această atitudine este indispensabilă. Din supracompensarea opoziţionistă a bărbatului decurge una dintre cele mai aprige rezistenţe de transfer. Bărbatul nu vrea să se supună substitutului său patern, nu vrea să îi fie recunoscător, nu vrea să accepte vindecarea nici din partea medicului...".

dispunea de un concept, acela de bisexualitate; dar nu este o întâmplare dacă el nu a putut sau nu a vrut niciodată să acorde acestui concept poziţia şi extensia analitică pe care acesta le reclama. Chiar şi fără a se ajunge până aici, o animată controversă s-a iscat atunci când, pe urmele lui Melanie Klein, mai mulţi analişti au încercat să definească forţele inconştiente ale organului sexual feminin prin intermediul unor caracteristici pozitive în funcţie de obiectele parţiale şi de fluxuri: această alunecare imperceptibilă, care nu suprima castrarea mitică, ci o făcea să depindă în mod secund de organ în loc ca organul să se presupună a fi cel care depinde de ea, s-a izbit de o mare împotrivire din partea lui Freud.[7] Freud insista că organul, din punctul de vedere al inconştientului, nu putea fi înţeles decât plecându-se de la o lipsă sau de la o privare primară, nu invers. Există, aici, un paralogism propriu-zis analitic (pe care-l vom reîntâlni, într-un grad mult mai mare, şi în teoria semnificantului), care constă în trecerea de la obiectul parţial detaşabil la postularea unui obiect complet ca fiind detaşat (falusul). O astfel de trecere presupune un subiect determinat ca eu fix sub un sex ori celălalt, şi care-şi trăieşte în mod obligatoriu subordonarea faţă de obiectul complet tiranic sub forma unei lipse. Lucrurile nu mai stau, poate, aşa atunci când obiectul parţial este postulat pentru el însuşi pe corpul fără organe, având ca unic subiect nu un „eu", ci pulsiunea care formează împreună cu el maşina dezirantă şi intrând în relaţii de conexiune, de disjuncţie sau de conjuncţie cu alte obiecte parţiale, în sânul mulţimii corespondente din care fiecare element nu poate fi definit decât în mod *pozitiv*. Despre „castrare" trebuie să se vorbească la fel ca şi despre oedipianizare, ea reprezentând, de altfel, tocmai încununarea acesteia: ea desemnează operaţiunea prin care psihanaliza castrează inconştientul, injectează castrarea în

[7] Despre importanţa acestei controverse, *cf.* André Green, „Sur la Mère phallique", *Revue française de psychanalyse*, ianuarie 1968, pp. 8-9.

inconştient. Castrarea ca operaţiune practică asupra inconştientului se realizează atunci când miliardele de întreruperi-flux ale maşinilor dezirante, toate pozitive, toate producătoare, sunt proiectate într-un acelaşi loc mitic, trăsătura unificatoare a semnificantului. Intonăm în continuare acelaşi imn închinat ignoranţelor în care se scaldă inconştientul; el ignoră castrarea aşa cum îl ignoră şi pe Oedip, tot aşa cum ignoră cu desăvârşire părinţii, zeii, legea, lipsa... Mişcările de emancipare a femeilor sunt perfect îndreptăţite să spună: noi nu suntem castrate, lăsaţi-ne-n pace cu prostiile voastre![8] Şi departe de a putea să ieşim din încurcătură recurgând la mizerabilul truc care ar consta, pentru bărbaţi, în a răspunde că tocmai aceasta este dovada că sunt castrate – sau chiar în a le consola afirmând că şi bărbaţii sunt, bucurându-ne că ei sunt însă pe cealaltă faţă, cea care nu este superpozabilă –, trebuie să recunoaştem că mişcările de eliberare feminină conţin, într-o stare mai mult sau mai puţin ambiguă, ceva ce este caracteristic oricărei revendicări de eliberare: forţa inconştientului însuşi, investirea câmpului social de către dorinţă şi dezinvestirea structurilor reprimante. Şi nu vom spune nici că problema nu este aceea de a şti dacă femeile sunt castrate sau nu, ci numai dacă inconştientul însuşi „crede în asta", căci toată ambiguitatea se află aici: ce înseamnă „credinţă" atunci când este aplicată inconştientului, ce este un inconştient care nu mai face decât să „creadă" în loc să producă, care sunt operaţiunile, artificiile prin care inconştientului i se injectează „credinţe" – nici măcar iraţionale, ci, dimpotrivă, prea raţionale şi conforme cu ordinea prestabilită?

Să ne întoarcem la fantasma „este bătut un copil, nişte copii sunt bătuţi": este tipic o fantasmă de grup, în care dorinţa investeşte câmpul social, inclusiv formele lui represive. Căci

[8] *Cf.* de exemplu, protestul (moderat) al lui Betty Friedan împotriva concepţiei freudiene şi psihanalitice asupra „problemelor feminine", atât sexuale, cât şi sociale: *La Femme mystifiée*, tr. fr. Gonthier, t. I, pp. 114 *sq.*

chiar dacă există punere în scenă, este vorba de punerea în scenă a unei maşini social-dezirante ale cărei produse n-ar trebui să fie privite în mod abstract, separându-se cazul fetiţei de cel al băiatului, ca şi cum fiecare ar fi un mic eu având propria sa afacere cu tăticul şi mămica lui. Trebuie, dimpotrivă, să luăm în considerare ansamblul şi complementaritatea fetiţă-băiat, părinţi-agenţi de producţie şi de antiproducţie, atât pentru fiecare individ în parte cât şi, în ansamblu, pentru sociusul care guvernează organizarea fantasmei de grup. În acelaşi timp, băieţii sunt bătuţi-iniţiaţi de către învăţător pe scena erotică a fetiţei (maşină pentru văzut) şi juisează masochist pe mamă (maşină anală). Fapt care pe băieţi îi face să nu poată să vadă decât devenind fetiţe, iar pe fetiţe să nu poată simţi plăcerea pedepsirii decât devenind băieţi. Avem de-a face cu un întreg cor, cu o întreagă montare: întorcându-se în sat după o expediţie în Vietnam, în prezenţa surorilor înecate în plâns, pramatiile de infanterişti marini sunt bătuţi de instructor, pe genunchii căruia se află, de fapt, mama, juisând pentru că au fost atât de răi, că au torturat atât de bine. Ce tare doare, dar ce bine e! Ne aducem, poate, aminte de o secvenţă din filmul *Paralela 17*: îl vedem acolo pe colonelul Patton, fiul generalului, declarând că băieţii lui sunt nemaipomeniţi, că-şi iubesc tatăl, mama şi patria, că plâng la slujbă pentru camarazii morţi, nişte adevăraţi eroi – după care faţa colonelului se schimbă, e străbătută de o grimasă, dezvăluind un mare paranoic în uniformă care urlă, pentru a pune pe toată lumea la punct: abia prin asta sunt nişte adevăraţi ucigaşi....Este evident că atunci când psihanaliza tradiţională ne povesteşte că instructorul este tatăl, că, de asemenea, colonelul e tatăl şi că mama însăşi este tot tatăl, ea nu face altceva decât să rabată întreaga dorinţă reducând-o la o determinare familială care nu mai are nimic de-a face cu câmpul social care este investit, de fapt, de către libidou. Bineînţeles că întotdeauna există ceva din tată ori din mamă care se află prins,

agăţat în lanţul semnificant, mustaţa tatălui, mâna ridicată a mamei, intervenind însă doar pe furiş ici şi colo printre agenţii colectivi. Termenii complexului Oedip nu formează un triunghi, ci se află împrăştiaţi prin toate colţurile câmpului social, mama pe genunchii învăţătorului, tatăl alături de colonel. Fantasma de grup este branşată, maşinată pe socius. A fi sodomizat de către socius, a dori să fii sodomizat de către socius nu derivă din tati şi mami, chiar dacă tatăl şi mama îşi au rolul lor ca agenţi subalterni de transmisie sau de execuţie.

În momentul în care fantasma de grup a fost elaborată din perspectiva analizei instituţionale (în lucrările echipei lui La Borde, în jurul lui Jean Oury), prima sarcină a fost aceea de a marca diferenţa ei de natură faţă de fantasma individuală. S-a dovedit atunci că fantasma de grup este inseparabilă de articulaţiile „simbolice" care definesc un câmp social ca fiind real, în timp ce fantasma individuală nu face decât să reducă tot acest câmp, în ansamblul său, la nişte date „imaginare". Dacă prelungim această primă distincţie, observăm că şi fantasma individuală este branşată la câmpul social existent, pe care-l surprinde însă din perspectiva unor calităţi imaginare care-i conferă acestuia un soi de transcendenţă ori de nemurire la adăpostul cărora individul, eul, îşi joacă propriul destin: ce contează dacă eu mor, spune generalul, din moment ce Armata e nemuritoare! Dimensiunea imaginară a fantasmei individuale are o influenţă decisivă asupra pulsiunii de moarte, în măsura în care nemurirea conferită ordinii sociale existente atrage după sine, în cadrul eului, toate investirile represive, toate fenomenele de identificare, de „supraegoizare" şi de castrare, toate resemnările-dorinţă (a deveni general, a deveni cadru inferior, mijlociu sau mare), inclusiv resemnarea de a muri în slujba acestei ordini, în timp ce pulsiunea însăşi este proiectată în exterior şi întoarsă împotriva celorlalţi (moarte străinului, celor care nu sunt de pe la noi!). Din contră, polul revoluţionar al fantasmei de grup se manifestă, în capacitatea

de a trăi instituţiile înseşi ca fiind muritoare, de a le nimici şi de a le transforma în funcţie de articulaţiile dorinţei şi de cele ale câmpului social, transformând pulsiunea de moarte într-o veritabilă creativitate instituţională. Căci tocmai acesta este criteriul diferenţei, cel puţin formale, dintre instituirea revoluţionară şi imensa inerţie pe care legea o transmite instituţiilor din cadrul unei ordini prestabilite. Aşa cum spune Nietzsche, biserici, oştiri, state, dintre toţi aceşti câini care ar vrea să piară? Rezultă, de-aici, o a treia diferenţă între fantasma de grup şi fantasma aşa-zis individuală: cea de-a doua are ca subiect eul în măsura în care este determinat de către instituţiile legale şi legalizate în cadrul cărora el „se imaginează", până acolo încât chiar şi în perversiunile sale, eul se conformează utilizării exclusive a disjuncţiilor impuse de lege (homosexualiutatea oedipiană, de pildă). În vreme ce fantasma de grup nu are ca subiect decât pulsiunile înseşi, şi maşinile dezirante pe care acestea le formează împreună cu instituirea revoluţionară. Fantasma de grup *include* disjuncţiile, în sensul în care fiecare, destituit din identitatea sa personală, nu însă şi din singularităţile sale, intră în relaţie cu celălalt conform logicii comunicării caracteristice obiectelor parţiale: fiecare trece, în corpul celuilalt, pe corpul fără organe. Klossowski a arătat foarte bine, în această privinţă, raportul invers care rupe fantasma în două direcţii, după cum legea economică stabileşte perversiunea în „schimburile psihice" sau, dimpotrivă, schimburile psihice promovează o subvertire a legii: „Anacronică, prin raportare la nivelul instituţional al gregarităţii, starea singulară poate, în funcţie de intensitatea ei mai mare sau mai mică, să efectueze o dezactualizare a instituţiei înseşi, denunţând-o ca fiind la rândul ei anacronică"[9]. Cele două tipuri de fantasme, sau mai

[9] Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, p. 122. Reflecţia lui Klossowski pe marginea raportului dintre pulsiuni şi instituţii, a prezenţei pulsiunilor în însăşi infrastructura economică, este dezvoltată în articolul său

exact cele două regimuri ale fantasmei, se deosebesc, prin urmare, după cum producţia socială a „bunurilor" îşi impune regula în faţa dorinţei prin intermediul unui bine a cărui unitate fictivă e garantată de către bunurile înseşi, sau după cum producţia dezirantă a afectelor îşi impune regula în faţa unor instituţii ale căror elemente nu mai sunt decât nişte pulsiuni. Dacă mai trebuie încă să vorbim de utopie în acest ultim sens, pe urmele lui Fourier, n-o vom mai face, cu siguranţă, ca model ideal, ci ca acţiune şi ca pasiune revoluţionară. Iar în lucrările sale mai recente, Klossowski ne indică singurul mijloc de a depăşi paralelismul steril dintre Freud şi Marx în care ne zbatem: prin descoperirea modului în care producţia socială şi relaţiile de producţie sunt o instituire a dorinţei, ale cărei afecte şi pulsiuni fac parte din infrastructura însăşi. Căci *ele fac parte din aceasta, sunt prezente în ea în toate modurile posibile*, creând în formele economice atât propria lor reprimare, cât şi mijloacele de a anihila această reprimare.

Dezvoltarea distincţiilor dintre fantasma de grup şi fantasma individuală demonstrează cât se poate de clar că nu există, până la urmă, fantasmă individuală. Există, mai curând, două tipuri de grupuri, grupuri-subiect şi grupuri aservite – Oedip şi castrarea formând structura imaginară sub care membrii grupului aservit sunt determinaţi să-şi trăiască sau să-şi fantasmeze propria apartenenţă la grup. Deşi se mai cuvine, de asemenea, spus şi că cele două tipuri de grupuri se află într-o glisare continuă, un grup-subiect fiind în permanenţă ameninţat cu aservirea, iar un grup aservit putând, în unele cazuri, să se vadă silit să-şi asume un rol revoluţionar. Iată de ce nu este decât cu atât mai îngrijorător să constaţi în ce măsură analiza freudiană nu reţine din fantasmă decât liniile de disjuncţie exclusivă, strivind-o sub dimensiunile ei

---

despre „Sade et Fourier" (*Topiques*, nr. 4-5) şi mai cu seamă în *La Monnaie vivante* (Losfeld, 1970).

individuale sau pseudoindividuale care o raportează în mod natural la niște grupuri aservite, în loc să facă operațiune inversă, degajând din fantasmă elementul subiacent al unei potențialități revoluționare de grup. Când ți se spune că instructorul și învățătorul sunt tatăl, la fel ca și colonelul, de altfel, și la fel ca și mama, *când toți agenții producției și ai antiproducției sociale sunt reduși, astfel, la figurile reproducerii familiale*, înțelegi că libidoul scos din minți nu se mai aventurează să iasă din Oedip, și-l interiorizează. Îl interiorizează sub forma unei dualități castratoare între subiectul enunțului și subiectul enunțării, specifică fantasmei pseudoindividuale („Ca bărbat, vă înțeleg, dar în calitate de judecător, de patron, de colonel sau de general, *adică de tată*, vă condamn"). Această dualitate este însă una artificială și derivată, presupunând o raportare directă, nemijlocită a enunțului la niște agenți colectivi ai enunțării în fantasma de grup.

Între azilul reprimant și spitalul legalist, pe de o parte, și psihanaliza contractuală, pe de altă parte, analiza instituțională încearcă să-și croiască propriul ei drum dificil. Încă de la început, raportul psihanalitic s-a mulat pe relația contractuală caracteristică medicinii burgeze celei mai tradiționale: pretinsa excludere a terțului, rolul ipocrit al banului, căruia psihanaliza îi aducea noi justificări bufone, pretinsa limitare în timp care se contrazice singură reproducând o datorie infinită, alimentând un transfer inepuizabil, hrănind la nesfârșit noi și noi „conflicte". Te cuprinde mirarea când auzi spunându-se că o analiză cu final este, prin chiar acest fapt, o analiză ratată, chiar dacă această propoziție e însoțită de un zâmbet subtil al analistului. Nu mai puțin te cuprinde mirarea când îl auzi pe un analist experimentat menționând, în trecere, că unul dintre „bolnavii" săi încă mai visează că e invitat să deguste sau să ia un aperitiv acasă la el, după ani buni de analiză, ca și cum acesta n-ar constitui, de fapt, semnul minuscul al abjectei dependențe la care analiza își reduce

pacienţii. Cum poate fi conjurată, în cură, dorinţa abjectă de a fi iubit, dorinţa isterică şi plângăcioasă care ne face să îndoim genunchii, ne întinde pe divan şi ne face să rămânem acolo? Să examinăm un al treilea şi ultim text al lui Freud, *Analiză cu final şi analiză interminabilă* (1937). Nu trebuie să dăm curs unei sugestii recente conform căreia ar fi mai nimerit să traducem „Analiză finită, analiză infinită". Căci finit-infinit este aproape de domeniul matematicii sau al logicii, pentru o problemă cât se poate de practică şi de concretă: povestea asta are oare un sfârşit, putem să punem capăt unei analize, procesul curei se poate încheia, da sau nu, poate fi el finalizat sau e condamnat să se prelungească la nesfârşit? Sau, aşa cum spune Freud, se poate epuiza un „conflict" actual dat, se poate preveni un bolnav împotriva unor conflicte ulterioare, se pot chiar provoca noi conflicte într-un scop preventiv? O mare frumuseţe animă acest text al lui Freud: ceva în acelaşi timp disperat, dezamăgit, obosit, dar şi o anumită seninătate, o certitudine a operei încheiate. Este testamentul lui Freud. Freud este pe moarte, şi o ştie. Ştie că ceva nu merge cum trebuie în psihanaliză: cura tinde tot mai mult să devină interminabilă! ştie că foarte curând nu va mai fi de faţă, să vadă cum vor evolua lucrurile. Şi atunci purcede la o trecere în revistă a obstacolelor din calea curei, cu seninătatea celui care ştie mai bine decât oricine care sunt adevăratele comori ale operei, dar şi, deja, otrăvurile care s-au infiltrat în ea. Totul ar fi perfect dacă problema economică a dorinţei ar fi doar una cantitativă; dacă aşa ar sta lucrurile, n-ar fi vorba decât de a consolida eul împotriva pulsiunilor. Celebrul eu puternic şi maturizat, „contractul", „pactul" dintre un eu, orice s-ar spune, normal şi analist... Există însă anumiţi *factori calitativi* în economia dezirantă, care sunt tocmai cei care barează cura şi de care Freud îşi reproşează că nu va fi ţinut suficient seama.

Primul dintre aceşti factori este aşa-numita „stâncă" a castrării, piatra cu doi versanţi asimetrici care introduce în noi o alveolă incurabilă şi de care analiza ajunge să se izbească, împiedicându-se. Cel de-al doilea este o capacitate calitativă de luptă, care face ca volumul libidoului să nu se dividă în două forţe variabile corespunzătoare heterosexualităţii şi homosexualităţii, ci să inducă la cei mai mulţi dintre oameni nişte opoziţii ireductibile între cele două forţe. În sfârşit, cel de-al treilea, de o importanţă economică atât de mare încât elimină toate consideraţiile dinamice şi topice, priveşte un gen de rezistenţe nelocalizabile: ai zice că unii subiecţi au un libidou atât de *vâscos* sau, dimpotrivă, atât de *fluid* încât nimic nu reuşeşte să se „prindă" de ei. Am greşi însă dacă în această observaţie a lui Freud n-am vedea decât o observaţie de amănunt, o anecdotă. Căci de fapt este vorba de tot ce poate să fie mai important în fenomenul dorinţei, şi anume de fluxurile calitative ale libidoului. André Green, în nişte pagini admirabile, a reluat recent această problemă, desenând tabloul a trei tipuri de „şedinţe", primele două fiind contraindicate şi doar cel de-al treilea constituind şedinţa ideală în materie de analiză.[10] Conform tipului I (vâscozitate, rezistenţă de formă isterică), „şedinţa e dominată de o atmosferă apăsătoare, grea, mlăştinoasă. Tăcerile sunt de plumb, discursul este dominat de actualitate,... e uniform, oferă o relatare descriptivă în care nu se poate discerne nici cea mai mică trimitere la trecut, se derulează urmând un fir continuu, care nu-şi poate permite nici cea mai mică întrerupere... Visele sunt recitate... enigma care e visul este prinsă în elaborarea secundară care face ca visul ca naraţiune şi ca eveniment să primeze în faţa visului ca travaliu asupra unor gânduri... Transfer care se împotmoleşte..." Conform tipului II (lichiditate, rezistenţă de formă obsesională), „şedinţa este dominată, de astă dată, de o extremă mobilitate a

[10] André Green, *L'Affect*, P.U.F., 1970, pp. 154-168.

reprezentărilor de tot soiul, ... limba e slobodă, rapidă, aproape torenţială, ... totul trece rapid, ... pacientul ar putea să spună foarte bine opusul a ceea ce emite fără ca prin asta să se schimbe ceva fundamental în situaţia analitică... Totul este lipsit de urmări, dat fiind că analiza alunecă pe divan ca apa peste penele gâştei. Nu există nici o forţare din partea inconştientului, nici o amarare în transfer. Transferul este, aici, volatil..." Nu mai rămâne, atunci, decât cel de-al treilea tip, ale cărui caracteristici definesc o *bună* analiză: de astă dată, pacientul „vorbeşte pentru a constitui procesul unui lanţ de semnificanţi. Semnificaţia nu este legată de semnificatul la care face trimitere fiecare dintre semnificanţii enunţaţi, ci se constituie prin procesul, prin suturarea, prin concatenarea elementelor înlănţuite... Fiecare interpretare oferită (de pacient) poate să se ofere ca un deja-semnificat care-şi aşteaptă semnificaţia. Din acest punct de vedere, interpretarea este întotdeauna retrospectivă, la fel ca şi semnificaţia percepută. *Deci asta voia să însemne chestia aceea...*".

Cu adevărat grav este însă faptul că Freud nu pune niciodată la îndoială procesul ca atare al curei. Fireşte că pentru el este puţin cam târziu, dar după aceea?... Aceste lucruri, el le intepretează ca pe nişte obstacole aflate în calea curei, nu ca pe nişte insuficienţe ale curei înseşi ori ca pe nişte efecte, ca pe nişte contraefecte ale modului ei de a proceda. Căci castrarea ca stare analizabilă (sau inanalizabilă, stâncă ultimă) este mai curând un efect al castrării ca act psihanalitic. Iar homosexualitatea oedipiană (capacitatea calitativă de conflict) este mai curând un efect al oedipianizării pe care, desigur, nu cura o inventează, dar pe care ea o precipită şi o accentuează în condiţiile artificiale ale desfăşurării ei (transferul). Şi, invers, atunci când nişte fluxuri ale libidoului opun rezistenţă practicii curei, mai mult decât de o rezistenţă a eului este vorba de un imens strigăt al întregii producţii dezirante. Ştiam deja că perversul se lasă cu greu oedipianizat: şi

de ce s-ar lăsa, din moment ce şi-a inventat alte teritorialităţi, încă şi mai artificiale şi mai lunatice decât cele caracteristice complexului lui Oedip? Mai ştiam, de asemenea, şi că schizofrenul nu este oedipianizabil, pentru că se află în afara oricărei teritorialităţi, pentru că şi-a purtat fluxurile până în pustiu. Ce mai rămâne însă atunci când ni se spune că nişte „rezistenţe" de formă isterică sau obsesională demonstrează calitatea anoedipiană a fluxurilor de dorinţă chiar pe teritoriul complexului lui Oedip? Tocmai asta demonstrează economia calitativă: fluxuri care se preling, trec dincolo de triunghi şi îi disjung vârfurile. Asupra unor astfel de fluxuri, tamponul oedipian nu prinde mai mult decât pe dulceaţă sau apă. Contra pereţilor triunghiului, spre exterior, ele exercită irezistibila presiune a lavei sau invincibila scurgere a apei. Care sunt condiţiile cele *bune* ale unei cure, ni se spune? Un *flux* care să se lase tamponat de către Oedip; nişte *obiecte parţiale* care să se lase subsumate sub un obiect complet, fie el şi absent, falusul castrării; nişte *întreruperi-flux* care să se lase proiectate într-un loc mitic; nişte lanţuri polivoce care să se lase biunivocizate, liniarizate, atârnate de un semnificant; un inconştient care să se lase exprimat; nişte sinteze conective care să se lase prinse într-o utilizare globală şi specifică; nişte sinteze disjunctive care să se lase prinse într-o utilizare exclusivă, limitativă; nişte sinteze conjunctive care să se lase prinse într-o utilizare personală şi segregativă... Căci ce înseamnă *„deci asta* voia să însemne *chestia asta"*? Strivire a lui „deci" pe Oedip şi pe castrare. Suspin de uşurare: vezi, colonelul, instructorul, învăţătorul, patronul, toate *astea* însemnau *asta*, Oedip şi castrarea, „orice poveste este o nouă versiune"... Nu susţinem că Oedip şi castrarea nu înseamnă nimic: suntem oedipianizaţi, suntem castraţi, şi nu psihanaliza este cea care a inventat aceste operaţiuni, pe care ea nu face decât să le înarmeze cu noile resurse şi procedee ale geniului său. Dar este oare de-ajuns pentru a face

să tacă acest strigăt al producţiei dezirante: suntem cu toţii nişte schizofrenici! Suntem cu toţii nişte perverşi! Suntem cu toţii nişte Libidouri prea vâscoase sau prea fluide... Şi asta nu din plăcere, ci pentru că acolo unde ne-au târât fluxurile deteritorializate... Ce nevrozat cât de cât grav nu se sprijină pe stânca schizofreniei, stâncă, de data aceasta, mobilă, aerolit? Cine nu bântuie prin teritorialităţile perverse, dincolo de grădiniţele de copil ale complexului lui Oedip? Cine nu simte în fluxurile propriei dorinţe în acelaşi timp şi lava, şi apa? şi, mai ales, de ce anume suntem bolnavi? De schizofrenia însăşi ca proces? Sau, de fapt, de nevrotizarea dezlănţuită la care suntem supuşi, şi pentru care psihanaliza a inventat noi mijloace, cum ar fi complexul Oedip şi castrarea? Suntem noi oare bolnavi de schizofrenia ca proces – sau de continuarea acestui proces la nesfârşit, în gol, oribilă exasperare (producerea schizofrenului-entitate), sau de confundarea procesului cu un scop (producerea perversului-artificiu), sau, în fine, de întreruperea prematură a procesului (producerea nevrozatului-analiză)? Suntem confruntaţi cu de-a sila cu aşa-numitul complex al lui Oedip şi cu castrarea, suntem reduşi la ele, rabataţi pe ele: fie pentru a ne măsura cu crucea aceasta, fie pentru a constata că nu suntem măsurabili cu ea. Oricum însă, răul a fost făcut, cura a ales calea oedipianizării, plină toată cu deşeuri, împotriva schizofrenizării care trebuie să ne vindece de cură.

*

Date fiind sintezele inconştientului, problema practică este aceea a utilizării lor, legitime sau nu, ca şi aceea a condiţiilor care definesc utilizarea unei sinteze ca fiind legitimă sau nelegitimă. Să luăm exemplul homosexualităţii (deşi acesta este cu totul altceva decât un simplu exemplu). Observaserăm felul în care, la Proust, celebrele pagini din *Sodoma şi*

Gomora întreţeseau două teme explicit contradictorii, una referitoare la vinovăţia fundamentală a „raselor blestemate", cealaltă la nevinovăţia radicală a florilor. Lui Proust i s-a aplicat imediat diagnosticul de homosexualitate oedipiană, prin fixaţie faţă de mamă, cu dominantă depresivă şi culpabilitate sadomasochistă. În general vorbind, s-a procedat mult prea expeditiv în cazul fenomenelor de lectură atunci când s-au descoperit diverse contradicţii, fie pentru a le declara ireductibile, fie pentru a le rezolva şi a demonstra, astfel, că sunt doar aparente, în funcţie de gust. În realitate, nu există nicicând contradicţii, aparente sau reale, ci doar grade de umor. Şi cum lectura însăşi are, de la negru la alb, gradele ei de umor, prin intermediul cărora ea evaluează gradele coexistente a ceea ce citeşte, singura problemă este de fiecare dată aceea a repartizării pe o scară de intensităţi care stabileşte locul şi modul de utilizare al fiecărui lucru, al fiecărei fiinţe şi al fiecărei scene în parte: există mai întâi una, după care cealaltă, trebuie să ne descurcăm cum putem, cu atât mai rău dacă nu vă place. Este foarte posibil ca, din acest punct de vedere, avertismentul vulgar al lui Charlus să se dovedească profetic: „Te doare în fund de bunică-ta, nu-i aşa, secătură mică!" Căci ce anume se petrece, de fapt, în *În căutarea timpului pierdut*, o unică şi aceeaşi poveste modulată la nesfârşit? Este clar că naratorul nu vede şi nu aude nimic, este un corp fără organe sau seamănă, mai curând, cu un păianjen repliat, înţepenit în propria sa pânză; nu percepe nimic, dar răspunde la cele mai mici semne, la cea mai mică vibraţie năpustindu-se asupra pradei sale. Totul începe cu nişte nebuloase, cu nişte ansambluri statistice cu contururi vagi, ansambluri *molare* şi colective comportând nişte singularităţi repartizate la întâmplare (un salon, un grup de fete, un peisaj...). După care, în interiorul acestor nebuloase sau al acestor colective se schiţează „laturi", se organizează serii, *persoane* se figurează în aceste serii, ascultând de nişte ciudate legi ale lipsei, ale absenţei, ale

asimetriei, ale excluderii, ale necomunicării, viciului şi vinovăţiei. După care, din nou, totul se învolburează, se descompune, dar de data aceasta într-o mulţime pură şi *moleculară*, în care obiectele parţiale, „cutiile", „vasele" au, toate, determinările lor pozitive, intrând în comunicare aberantă pe o transversală care traversează întreaga operă, imens flux pe care fiecare obiect parţial îl produce şi-l intersectează, îl reproduce şi-l întrerupe în acelaşi timp. Mai mult decât viciul, spune Proust, cu adevărat neliniştitoare sunt nebunia şi nevinovăţia ei. Dacă schizofrenia este universală, atunci marele artist este cu adevărat cel care sparge zidul schizofrenic, ajungând în patria necunoscută, acolo unde el nu mai aparţine niciunei epoci, niciunui mediu, niciunei şcoli.

Aşa se întâmplă, de pildă, într-un pasaj exemplar al romanului, primul sărut dat Albertinei. Faţa Albertinei este mai întâi o nebuloasă, distingându-se foarte slab din colectivul celorlalte fete. După care se desprinde persoana Albertinei, de-a lungul unei serii de planuri care sunt ca nişte personalităţile distincte ale ei, faţa Albertinei sărind de la un plan la altul, pe măsură ce buzele naratorului se apropie de obraz. În sfârşit, în proximitatea exagerată, totul se descompune ca o viziune pe nisip, faţa Albertinei explodează în obiecte parţiale moleculare, pe când cele ale chipului naratorului ajung la corpul fără organe, ochi închişi, nas astupat, gură umplută. Mai mult însă decât atât, iubirea însăşi, în deplinătatea ei, este cea relatează aceeaşi poveste. Din nebuloasa statistică, din ansamblul molar al iubirilor bărbaţi-femei se desprind cele două serii blestemate şi vinovate care manifestă o aceeaşi castrare sub două aspecte nesuperpozabile, seria Sodomei şi seria Gomorei, fiecare exlcuzând-o pe cealaltă. Şi totuşi nu acesta este ultimul cuvânt, dat fiind că tema vegetală, nevinovăţia florilor, ne aduce un alt mesaj şi un alt cod: fiecare individ este bisexuat, posedă ambele sexe, despărţite însă, necomunicante; bărbat este doar individul la care partea

masculină domină statistic, şi femeie, cel la care partea feminină domină statistic. Ceea ce face ca, la nivelul combinaţiilor elementare, să fie nevoie să intervină cel puţin doi bărbaţi şi două femei pentru a se ajunge la constituirea mulţimii în interiorul căreia se stabilesc comunicări transversale, conexiuni de obiecte parţiale şi fluxuri: partea masculină a unui bărbat poate să comunice cu partea feminină a unei femei, dar şi cu partea masculină a unei femei, sau cu partea feminină a altui bărbat, sau cu partea masculină a altui bărbat ş.a.m.d. Aici ia sfârşit orice vinovăţie, căci ea nu se poate prinde, agăţa de astfel de flori. Alternativei excluziunilor „sau, sau" i se opune acel „fie" al combinaţiilor şi permutărilor în care diferenţele se reduc la identic neîncetând să existe ca diferenţe.

Suntem heterosexuali din punct de vedere statistic şi molar, dar homosexuali din punct de vedere personal, fără s-o ştim sau, dimpotrivă, ştiind foarte bine, şi, în fine, transsexuali din punct de vedere elementar, molecular. Acesta şi este motivul pentru care Proust, primul gata să dezmintă orice interpretare oedipianizantă a propriilor sale interpretări, opune două tipuri de homosexualitate, sau mai degrabă două regiuni dintre care numai una este oedipiană, exclusivă şi depresivă, în timp ce cealaltă este schizoid-anoedipiană, inclusă şi inclusivă: „Unii, cei care, fără îndoială, au avut *copilăria cea mai timidă*, nu se preocupă de materialitatea plăcerii pe care o primesc, dacă o pot *raporta la un chip masculin*. În timp ce alţii, cu simţuri mai violente, fără îndoială, conferă plăcerii lor materiale imperioase *localizări*. Aceştia i-ar şoca poate prin mărturisirile lor pe *cei mai mulţi dintre oameni*. Ei trăiesc poate *mai puţin exclusiv* sub semnul satelitului lui Saturn, căci pentru ei femeile nu sunt în întregime excluse, ca pentru primii... Dar ceilalţi le caută pe cele ce iubesc femeile, ele le pot da iluzia că se află alături de un tânăr bărbat, sporindu-le chiar această plăcere; *mai mult*, ei pot, *în acelaşi mod*, să guste cu ele plăcerea pe care o gustă cu un bărbat...

Căci în raporturile pe care le au cu ele, ei joacă pentru femeia ce iubeşte femeile rolul unei *alte femei*, iar femeia le oferă în acelaşi timp aproape tot ceea ce ei află *în bărbat*..."[11].

Puse în opoziţie aici sunt două întrebuinţări ale sintezei conective; o utilizare globală şi specifică, şi o utilizare parţială şi nespecifică. În prima utilizare, dorinţei i se atribuie în acelaşi timp un subiect fix, eu specificat sub un sex sau altul, şi nişte obiecte complete determinate ca persoane globale. Complexitatea şi temeiurile unei astfel de operaţii apar şi mai clar dacă examinăm reacţiile mutuale ale diferitelor sinteze ale inconştientului în funcţie de o utilizare sau alta. Într-adevăr, sinteza de înregistrare este cea care postulează, mai întâi, pe suprafaţa sa de înscriere şi în condiţiile complexului lui Oedip, un eu determinabil sau diferenţiabil prin raportare la nişte imagini parentale care servesc drept coordonate (mamă, tată). Există aici o triangulaţie care implică prin însăşi esenţa sa o interdicţie constitutivă şi care condiţionează diferenţierea persoanelor: este interzis să comiţi incestul cu mama şi să iei locul tatălui. Printr-un raţionament bizar se ajunge, însă, la concluzia că, din moment ce e interzis, *era tocmai ceea ce* se dorea. În realitate, persoanele globale, însăşi forma ca atare a persoanelor nu preexistă nici interdicţiilor care apasă asupra lor şi care le constituie, şi nici triangulaţiei în care ele intră: în acelaşi timp, dorinţa îşi primeşte primele ei obiecte complete şi constată că acestea îi sunt interzise. Aceeaşi operaţiune oedipiană întemeiază, prin urmare, atât posibilitatea propriei ei „rezolvări", pe calea diferenţierii persoanelor în conformitate cu interdicţia, cât şi pe cea a eşuării sau a stagnării ei, prin cădere în nediferenţiat ca revers al diferenţierilor pe care le creează interdicţia (incest prin identificare cu tatăl, homosexualitate prin identificare cu mama...). La fel ca şi forma persoanelor, nici materia personală a

[11] Proust, *Sodoma şi Gomora* – sublinierile ne aparţin (tr. rom. Irina Mavrodin, Univers, 1995, p. 31).

transgresiunii nu preexistă interdicţiei. Observăm, prin urmare, proprietatea pe care o are interdicţia de a se deplasa pe ea însăşi, dat fiind că încă de la început ea deplasează dorinţa. Ea se deplasează pe sine în sensul că înscrierea oedipiană nu se impune în cadrul sintezei de înregistrare fără a reacţiona asupra sintezei de producţie şi fără a transforma în profunzime conexiunile acestei sinteze introducând noi persoane globale. Aceste noi imagini de persoane sunt, după tată şi mamă, sora şi soţia. S-a remarcat, într-adevăr, deseori că interdicţia se manifestă în două forme, una negativă, care se referă înainte de toate la mamă, impunând diferenţierea, cealaltă pozitivă, privitoare la soră şi impunând schimbul (obligaţia de a lua ca soţie pe altcineva decât sora, obligaţia de a o rezerva pe soră pentru cineva diferit; să-mi cedez sora în favoarea unui cumnat şi să-mi primesc soţia din partea unui socru).[12] Şi chiar dacă noi staze sau căderi se produc la acest nivel, ca şi noi figuri ale incestului şi homosexualităţii, este cert că triunghiul oedipian n-ar putea să se transmită şi să se reproducă fără acest al doilea stadiu: primul stadiu elaborează forma triunghiului, dar abia cel de-al doilea asigură transmiterea acestei forme. Iau de nevastă altă femeie decât pe sora mea pentru a constitui baza diferenţiată a unui nou triunghi, al cărui vârf, cu capul în jos, va fi copilul meu – ceea ce înseamnă a ieşi din Oedip, dar şi a reproduce şi a transmite mai departe „complexul" în loc să crapi de unul singur, incestuos, homosexual, zombi.

Aşa se face că utilizarea parentală sau familială a sintezei de înregistrare se prelungeşte într-o utilizare conjugală, sau prin alianţă, a sintezelor conective de producţie: un regim de conjugare a persoanelor se substituie conexiunii obiectelor parţiale. În ansamblu, conexiunile maşinilor-organe caracteristice producţiei dezirante lasă locul unei conjugări de

[12] Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, 1959, pp. 13-16.

persoane ascultând de regulile reproducerii familiale. Obiectele parţiale par prelevate acum asupra unor persoane în loc să mai fie prelevate asupra unor fluxuri nonpersonale care trec de la unele la altele. Se întâmplă aşa pentru că persoanele sunt derivate din nişte cantităţi abstracte, şi nu din fluxuri. Obiectele parţiale, în locul unei aproprieri conective, devin posesiunile unei persoane şi, la nevoie, proprietatea alteia. Kant, tot aşa cum trage concluzia unor veacuri întregi de meditaţie scolastică definindu-l pe Dumnezeu ca principiu al silogismului dijunctiv, trage şi concluzia a mai multe secole de reflecţie juridică romană atunci când defineşte căsătoria ca fiind legătura prin care o persoană devine proprietarul organelor sexuale ale altei persoane.[13] E de-ajuns să consultăm un manual religios de cazuistică sexuală pentru a vedea cu ce restricţii rămân tolerate conexiunile de organe-maşini dezirante în regimul conjugării persoanelor, care le fixează în schimb legal prelevarea de pe corpul soţiei. Şi mai pregnant însă, diferenţa de regim se manifestă de fiecare dată când o societate îngăduie persistenţa unei stări infantile de promiscuitate sexuală, în care totul este permis până la vârsta la care tânărul bărbat intră la rândul său sub domnia principiului de conjugare care reglementează producţia socială de copii. Conexiunile producţiei dezirante ascultă, desigur, de o lege binară; şi am văzut, chiar, că un al treilea termen intervine în această binaritate, corpul fără organe, care reinjectează producere în produs, prelungeşte conexiunile dintre maşini şi serveşte drept suprafaţă de înregistrare. Dar, tocmai, nicio operaţiune binară nu se produce aici, care să rabată producţia pe nişte reprezentanţi; nicio triangulare nu se manifestă la acest nivel, care să raporteze obiectele dorinţei la nişte persoane globale, şi dorinţa la un subiect specific. Singurul subiect e dorinţa însăşi pe corpul fără organe, în măsura în care ea maşinează obiecte parţiale şi fluxuri, prelevându-le şi întrerupându-le pe unele

[13] Kant, *Metafizica moravurilor*, I, 1797 (tr. rom. de Rodica Croitoru, Ed. Antaios, 1999).

cu altele, trecând de la un corp la un altul, conform unor conexiuni şi apropriaţii care distrug de fiecare dată unitatea factice a unui eu posesor sau proprietar (sexualitate anoedipiană).

Triunghiul se formează prin utilizarea parentală şi se reproduce prin utilizarea conjugală. Nu ştim încă ce forţe determină această triangulaţie, care se amestecă în înregistrarea dorinţei modificându-i toate conexiunile productive. Putem însă să urmărim măcar sumar modul în care procedează aceste forţe. Ni se spune că obiectele parţiale sunt prinse într-o intuire precoce a totalităţii, tot aşa cum eul e prins într-o intuire a unităţii care-i precedă împlinirea. (Până şi la Melanie Klein, obiectul parţial schizoid este raportat la un tot care pregăteşte instalarea la putere a obiectului complet în faza depresivă.) Este clar că o atare totalitate-unitate nu este postulată decât după modelul unei anumite absenţe, ca fiind ceea ce „lipseşte" obiectelor parţiale şi subiecţilor de dorinţă. Din acea clipă, totul este jucat: vom regăsi peste tot operaţiunea analitică constând în extrapolarea unui „ceva" transcendent şi comun, dar care nu este un universal-comun decât pentru a putea să introducă lipsa în dorinţă, pentru a fixa şi a specifica nişte persoane şi un eu sub una sau alta dintre feţele absenţei sale şi a impune disjuncţiei sexelor o semnificaţie exclusivă. La Freud, de exemplu: în cazul complexului Oedip, al castrării, al celei de-a doua faze a fantasmei *Un copil este bătut*, sau, în sfârşit, în acela al faimoasei perioade de latenţă, cu care culminează mistificarea analitică. Acestui „ceva" comun, transcendent şi absent i se va spune falus sau lege, pentru a desemna astfel „Semnificant*ul*" care repartizează în ansamblul lanţului efectele de semnificaţie, introducând totodată şi toate excluziunile de rigoare (de unde interpretările oedipianizante ale lacanismului). Or, tocmai el este cel care acţionează pe post de cauză formală a triangulaţiei, care, altfel spus, face posibile şi forma triunghiului, şi reproducerea ei: iată de ce formula lui Oedip este 3 + 1, Unul

falusului transcendent fără de care termenii avuţi în vedere n-ar putea să formeze un triunghi.[14] E ca şi cum lanţul aşa-zis semnificant, alcătuit din nişte elemente ele însele nonsemnificante, dintr-o scriitură polivocă şi din fragmente detaşabile, ar face obiectul unui tratament special, al unei aplatizări şi striviri care ar extrage din el un obiect detaşat, semnificant despotic faţă de legea căruia întregul lanţ pare, începând din acel moment, să atârne, şi fiecare verigă, să fie triangulată. Există aici un ciudat paralogism, care presupune o utilizare transcendentă a sintezelor inconştientului: *se trece de la obiectele parţiale detaşabile la obiectul complet detaşat, din care, prin atribuire a lipsei, derivă persoanele globale.* De exemplu, în codul capitalist, cu formula lui trinitară, banul ca lanţ detaşabil este convertit în capital ca obiect detaşat, care nu există decât sub aspectul fetişist al stocului şi al lipsei. La fel se întâmplă şi în cazul codului oedipian: libidoul, ca energie de prelevare şi de detaşare, e convertit în falus ca obiect detaşat, acesta neexistând decât sub forma transcendentă a stocului şi a lipsei (a ceva comun şi absent de care duc lipsă atât femeile, cât şi bărbaţii). Această conversie este cea care răstoarnă întreaga sexualitate într-un cadru oedipian: proiectarea tuturor întreruperilor-flux într-un acelaşi loc mistic, a tuturor semnelor nonsemnificante într-un acelaşi semnificant major. „Triangularea efectivă permite specificarea sexualităţii în funcţie de sex. Obiectele parţiale nu şi-au pierdut nimic din virulenţă şi din eficacitate. Cu toate acestea, abia referinţa la penis îi conferă castrării deplinul ei sens. Prin intermediul ei sunt semnificate, retroactiv, toate experienţele exterioare legate de privare, de frustrare, de *lipsa* obiectelor parţiale.

[14] M.C. şi E. Ortigues, *Œdipe africain*, Plon, 1966, p. 83: „Pentru a fi îndeplinite condiţiile necesare existenţei unei structuri în interiorul instituţiei familiale şi în interiorul complexului lui Oedip, este nevoie de cel puţin patru termeni, adică de un termen în plus faţă de cât este în mod natural necesar".

BCU "M. EMINESCU" IAŞI

Întreaga istorie anterioară este refăcută într-o nouă versiune în lumina castrării."[15]

Tocmai acest lucru ne pune pe gânduri, tocmai această rescriere a istoriei şi această „lipsă" care le este atribuită obiectelor parţiale. Şi cum ar fi putut obiectele parţiale să nu-şi piardă virulenţa şi eficacitatea o dată ce-au fost introduse într-o utilizare a sintezei care rămâne fundamental nelegitimă în ceea ce le priveşte? Nu negăm că există o sexualitate oedipiană, o heterosexualitate oedipiană şi o castrare oedipiană – obiecte complete, imagini globale şi euri specifice. Negăm numai faptul că acestea ar fi nişte producţii ale inconştientului. Mai mult chiar, castrarea şi oedipianizarea induc o iluzie fundamentală, care ne face să credem că producţia dezirantă reală este răspunzătoare de unele dintre cele mai înalte formaţiuni care o integrează, o supun unor legi transcendente şi o fac să slujească o producţie socială şi culturală superioară: apare atunci un fel de „detaşare" a câmpului social faţă de producţia de dorinţă, în numele căreia toate resemnările se văd dinainte justificate. Or, psihanaliza, la nivelul cel mai concret al curei, sprijină cu toate forţele ei această mişcare aparentă. Asigură ea însăşi această conversie a inconştientului. În ceea ce ea numeşte „preoedipian", ea vede un stadiu care trebuie să fie depăşit în sensul unei integrări evolutive (spre poziţia depresivă sub domnia obiectului complet), sau care trebuie să fie organizat în sensul unei integrări structurale (spre impunerea unui semnificant despotic, sub domnia falusului). Aptitudinea la conflict despre care vorbea Freud, opoziţia calitativă dintre homosexualitate şi heterosexualitate reprezintă, de fapt, o consecinţă a complexului lui Oedip: departe de a fi un obstacol în calea curei întâlnit din afară, ea este un produs al oedipianizării şi un contraefect al curei care nu face decât s-o fortifice. Problema, în realitate, nu priveşte câtuşi de puţin nişte stadii pre-oedipiene care ar continua să-l

[15] André Green, *L'Affect*, p. 167.

aibă pe Oedip ca axă, ci existenţa şi natura unei sexualităţi anoedipiene, a unei heterosexualităţi şi a unei homosexualităţi anoedipiene, a unei castrări anoedipiene: întreruperile-flux ale producţiei dezirante nu se lasă proiectate într-un loc mitic, semnele dorinţei nu se lasă extrapolate într-un semnificant, iar transsexualitatea nu lasă să se nască nicio opoziţie calitativă între heterosexualitate şi o homosexualitate *locale şi nespecifice*. Peste tot, în această reversiune, inocenţa florilor în locul vinovăţiei conversiei. Dar în loc să asigure, să tindă a asigura reintroducerea întregului inconştient în forma şi în conţinutul anoedipiene ale producţiei dezirante, teoria şi practica analitică nu încetează să promoveze conversia inconştientului în Oedip, ca formă şi conţinut (vom vedea, într-adevăr, ce anume vrea să spună psihanaliza prin a „rezolva" complexul Oedip). Această conversie, ea o promovează prin urmare supunând, în primul rând, sintezele conective unei întrebuinţări globale şi specifice. Această utilizare poate fi definită ca transcendentă, şi presupune un prim paralogism în cadrul operaţiei psihanalitice. Iar dacă recurgem, o dată în plus, la termeni kantieni, o facem dintr-un motiv foarte simplu. Kant îşi propunea, în ceea ce el numea revoluţie critică, să descopere nişte criterii imanente cunoaşterii pentru a putea să distingă între utilizarea legitimă şi utilizarea nelegitimă a sintezelor conştiinţei. În numele unei filosofii *transcendentale* (imanenţă a criteriilor), el denunţa aşadar utilizarea transcendentă a sintezelor aşa cum se manifesta aceasta în metafizică. Se impune să spunem că şi psihanaliza are metafizica ei: pe Oedip. Şi că o revoluţie, materialistă de data aceasta, nu poate trece decât printr-o critică a complexului Oedip, care să denunţe utilizarea nelegitimă a sintezelor inconştientului aşa cum se manifestă ea în psihanaliza oedipiană, pentru a regăsi un inconştient transcendental definit prin imanenţa criteriilor sale şi o practică corespondentă înţeleasă ca schizanaliză.

*

Atunci când Oedip se insinuează în sintezele disjunctive ale înregistrării dezirante, le impune idealul unei anumite întrebuinţări, limitative şi exclusive, care se confundă cu forma triangulaţiei – a fi tată, mamă sau copil. Este domnia lui *Sau* în funcţia diferenţiatoare a prohibirii incestului: aici începe mami, dincoace începe tati, iar aici eşti tu. Stai la locul tău! Nenorocirea în cazul complexului lui Oedip este tocmai aceea că nu se mai ştie unde începe cine şi cine e cine. Iar faptul de a fi „părinte sau copil" apare însoţit de alte două diferenţieri, pe laturile triunghiului, „a fi bărbat sau femeie" şi „a fi mort sau viu". Oedip nu trebuie să ştie în mai mare măsură dacă e mort sau viu, bărbat sau femeie, decât dacă e părinte sau copil. Incestuosule, vei fi un zombi şi un hermafrodit! Tocmai în acest sens se poate spune că cele trei mari nevroze aşa-zis familiale corespund unor defecţiuni oedipiene ale funcţiei diferenţiatoare sau ale sintezei disjunctive: fobicul nu mai poate să ştie dacă este părinte sau copil, obsedatul, dacă e mort sau viu, istericul, dacă e bărbat sau femeie.[16] Pe scurt, triangulaţia familială reprezintă condiţia minimală sub care un „eu" îşi primeşte coordonatele care îl diferenţiază deopotrivă în ceea ce priveşte generaţia, sexul şi starea sa. Iar triangulaţia religioasă vine să confirme acest rezultat într-un alt mod: în cadrul Sfintei Treimi, de exemplu, ştergerea figurii feminine în beneficiul unui simbol falic arată felul în care triunghiul se deplasează spre propria sa cauză şi încearcă s-o integreze. Este vorba, de data aceasta, de condiţia maximală sub care persoanele se diferenţiază. Tocmai de aceea ne şi interesează definiţia kantiană, care-l postulează pe Dumnezeu ca principiu *a priori* al silogismului disjunctiv în măsura în

[16] În legătură cu „problema" isterică (sunt bărbat sau femeie?) şi cu „problema" obsesională (sunt mort sau viu?), *cf.* Serge Leclaire, „La Mort dans la vie de l'obsédé", in *Psychanalyse*, nr. 2, pp. 129-130.

care orice lucru derivă din el prin limitarea unei realităţi mai mari (*omnitudo realitatis*): umorul lui Kant, care-l transformă pe Dumnezeu în stăpânul *unui* silogism.

Caracteristică înregistrării oedipiene este introducerea unei întrebuinţări exclusive, limitative, negative a sintezei disjunctive. Suntem atât de puternic marcaţi, în formarea noastră, de Oedip, încât ne e foarte greu să ne imaginăm că ar mai putea să existe şi un alt mod de utilizare; şi nici măcar cele trei nevroze familiale nu ies din acest complex, chiar dacă suferă tocmai de faptul că nu-l mai pot aplica. Pretutindeni în psihanaliză, la Freud, am văzut manifestându-se această plăcere a disjuncţiilor exclusive. Se dovedeşte, cu toate acestea, că schizofrenia ne oferă o lecţie extraoedipiană cu totul aparte, dezvăluindu-ne existenţa unei forţe necunoscute a sintezei disjunctive, o utilizare imanentă a ei care nu mai este nici exclusivă, nici limitativă, ci întru totul afirmativă, ilimitativă şi inclusivă. O disjuncţie care rămâne disjunctivă, dar care totuşi afirmă termenii disjunşi, îi afirmă în deplina lor distanţă, *fără a-l limita pe unul prin altul şi fără a-l exclude pe altul din unul*, ceea ce constituie, poate, cel mai înalt paradox. „Una sau alta" în loc de „sau una, sau alta". Schizofrenul nu este bărbat şi femeie. Este bărbat sau femeie, dar, tocmai, pe ambele laturi, bărbat pe partea bărbaţilor, femeie pe partea femeilor. Aimable Jayet (Albert Désiré, număr matricol 54161001) intonează imnul seriilor paralele ale masculinului şi femininului, şi se plasează şi de o parte, şi de cealaltă: „Mat Albert 5416 ricu-leazã sultanul roman vesin", „Mat Désiré 1001 ricu-lă sultana romană vesină"[17]. Schizofrenul este mort *sau* viu, nu amândouă în acelaşi timp, ci fiecare din ele la capătul unei distanţe pe care o survolează alunecând. Este copil sau părinte, nu şi una, şi alta, ci una la capătul celeilalte, ca două capete ale unui segment într-un spaţiu indecompozabil.

[17] *Art brut*, nr. 3, p. 139. (În prezentarea sa, Jean Oury îl numeşte pe Jayet „ne-delimitatul", aflat într-un „survol permanent".)

Acesta e sensul disjuncţiilor în care Beckett îşi înscrie personajele şi evenimentele care li se întâmplă acestora: *totul se divizează, dar în sine însuşi*. Chiar şi distanţele sunt pozitive, iar disjuncţiile, incluse. Ar însemna să ignorăm în totalitate acest tip de gândire dacă ne-am comporta ca şi cum schizofrenul ar pune în locul disjuncţiilor nişte vagi sinteze de identificare a contradictoriilor, ca un ultim filosof hegelian. El nu pune sinteze ale unor contradictorii în locul sintezelor disjunctive, ci întrebuinţării exclusive şi limitative a sintezei disjunctive el îi substituie o utilizare afirmativă. El este şi se menţine în disjuncţie: nu suprimă disjuncţia identificând termenii opuşi prin aprofundare, ci o afirmă, din contră, prin survolarea unei distanţe indivizibile. El nu este, simplu, bisexuat, nici între una şi alta, nici intersexuat, ci trans-sexuat. Este trans-viumort, trans-părintecopil. Nu identifică două contrarii cu identicul, ci afirmă distanţa dintre ele ca fiind ceea ce le raportează pe una la alta ca diferite. Nu se închide în nişte termeni contradictorii, ci, dimpotrivă, se deschide şi, asemeni unui sac umflat cu spori, îi eliberează ca pe tot atâtea singularităţi pe care le închidea fără niciun temei, având pretenţia de a le exclude pe unele şi de a le reţine pe celelalte, dar care acum devin nişte puncte-semne, toate afirmate prin noua lor distanţă. Inclusivă, disjuncţia nu se închide în jurul propriilor ei termeni, ci este, din contră, ilimitativă. „Şi atunci nu mai eram acea cutie închisă căreia îi datoram faptul că mă menţinusem atât de bine, ci un perete despărţitor cădea", eliberând un spaţiu în care Molloy şi Moran nu mai desemnează nişte persoane, ci nişte singularităţi care aleargă din toate părţile, agenţi evanescenţi de producţie. Este disjuncţia liberă; poziţiile diferenţiatoare se menţin întru totul, dobândesc, chiar, o valoare liberă, dar sunt ocupate, toate, de un subiect fără chip şi trans-poziţional. Schreber este bărbat şi femeie, părinte şi copil, mort şi viu: se află, altfel spus, pretutindeni acolo unde există o singularitate, în toate seriile şi pe toate

ramificaţiile marcate de un punct singular, pentru că este el însuşi această distanţă care-l tranformă în femeie, la capătul căreia el este deja mama unei noi umanităţi şi poate, în sfârşit, să moară.

Iată de ce Dumnezeul schizofrenic are atât de puţin de-a face cu Dumnezeul religiei, chiar dacă se ocupă de acelaşi silogism. În *Baphomet*, Klossowski îi opunea lui Dumnezeu ca stăpân al excluderilor şi al limitărilor în realitatea care derivă din el, un antichrist, prinţ al metamorfozelor, determinând, din contră, trecerea unui subiect prin toate predicatele posibile. Sunt Dumnezeu nu sunt Dumnezeu, sunt Dumnezeu sunt Om: nu este vorba de o sinteză care ar depăşi într-o realitate originară a Omului-Dumnezeu disjuncţiile negative ale realităţii derivate, ci de o disjuncţie inclusivă care operează ea însăşi sinteza, derivând de la un termen la altul şi parcurgând distanţa. Nu există nimic originar. Se întâmplă la fel ca în celebrul: „E miezul nopţii. Ploaia bate în geamuri. Nu era miezul nopţii. Nu ploua". Nijinsky scria: Sunt Dumnezeu nu eram Dumnezeu sunt clovnul lui Dumnezeu; „Sunt Apis, sunt un egiptean, un indian piele-roşie, un negru, un chinez, un japonez, un străin, un necunoscut, sunt pasărea de mare şi cea care survolează pământul trainic, sunt copacul lui Tolstoi cu rădăcinile sale". „Sunt soţul şi soţia, îmi iubesc soţia, îmi iubesc soţul..."[18]. Ceea ce contează nu sunt apelativele parentale, cele rasiale ori cele divine. Ci doar utilizarea care li se dă, modul în care ele sunt folosite. Nici o problemă de sens, doar una de folosire. Nimic originar sau derivat, ci o derivă generalizată. S-ar zice că schizofrenul eliberează o materie genealogică brută, ilimitativă, în care el se poate plasa, se poate înscrie, se poate repera pe toate ramificaţiile deodată, din toate direcţiile. Aruncă în aer genealogia oedipiană. Sub relaţiile din aproape în aproape, el operează survolări absolute ale unor distanţe indivizibile. Genealogistul-nebun îmbracă

[18] Nijinsky, *Journal*, tr. fr. Gallimard.

corpul fără organe într-o rețea disjunctivă. Tocmai de aceea Dumnezeu, care nu înseamnă nimic altceva decât energia de înregistrare, poate să fie cel mai mare dușman în înscrierea paranoică, dar și cel mai mare prieten în înscrierea miraculantă. Oricum am privi însă lucrurile, problema unei ființe superioare naturii și omului nici nu se pune. Totul se află pe corpul fără organe, și ceea ce este înscris, și energia care înscrie. Pe corpul increat, distanțele indecompozabile sunt obligatoriu survolate, iar termenii disjuncți, afirmați fiecare. Sunt litera și pana și hârtia (așa își scria Nijinsky jurnalul) – da, am fost tatăl meu și am fost fiul meu.

Sinteza disjunctivă de înregistrare ne conduce, așadar, spre același rezultat ca și sinteza conectivă: este și ea capabilă de două întrebuințări, una imanentă, cealaltă transcendentă. Și de ce, și aici, o dată în plus, psihanaliza sprijină utilizarea transcendentă care introduce peste tot excluziuni, limitări în rețeaua disjunctivă, basculând inconștientul în Oedip? Și de ce oedipianizarea înseamnă tocmai asta? Deoarece raportul exclusiv introdus de Oedip nu acționează doar între diferitele disjuncții privite ca diferențieri, *ci între ansamblul acestor diferențeri pe care el le impune și un nediferențiat pe care îl presupune*. Complexul Oedip ne spune: dacă nu urmezi liniile de diferențiere, tati-mami-eu, și pe cele de excluziune care le însoțesc, vei cădea în bezna adâncă a nediferențiatului. Trebuie să înțelegem că disjuncțiile exclusive nu sunt deloc aceleași cu cele inclusive: Dumnezeu nu are în ele aceeași utilizare, și nici apelativele parentale. Acestea nu mai desemnează niște stări intensive prin care trece subiectul pe corpul fără organe și inconștientul ce rămâne orfan (da, am fost...), ci niște persoane globale care nu preexistă interdicțiilor care le întemeiază, diferențiindu-le atât una față de alta, cât și pe toate în ansamblu și pe fiecare în parte de eu. Astfel încât transgresarea interdicției devine, corelativ, o confundare a persoanelor, o identificare a eului cu persoanele, ca urmare

a pierderii regulilor diferenţiante şi a funcţiilor diferenţiatoare. Despre complexul Oedip se impune însă să spunem că le creează pe amândouă, *atât diferenţierile pe care le comandă, cât şi nediferenţiatul cu care ne ameninţă*. Printr-o aceeaşi mişcare, Oedip introduce dorinţa în triangulaţie şi-i interzice dorinţei să se satisfacă cu termenii triangulaţiei. Obligă dorinţa să-şi ia ca obiect persoanele parentale diferenţiate, interzicându-i în acelaşi timp eului corelativ să-şi satisfacă dorinţa pe aceste persoane, în numele aceloraşi exigenţe de diferenţiere, de data aceasta ameninţând însă, cu nediferenţiatul. Acest nediferenţiat însă, *el îl creează ca revers al diferenţierilor pe care tot el le creează*. Oedip ne spune: fie vei interioriza funcţiile diferenţiatoare care comandă disjuncţiile exclusive, şi astfel vei „rezolva" complexul Oedip – fie vei cădea în noaptea nevrotică a identificărilor imaginare. Fie vei urma liniile triunghiului care structurează şi diferenţiază cei trei termeni – fie vei face întotdeauna în aşa fel ca unul din termeni să funcţioneze ca şi cum ar fi în plus faţă de ceilalţi doi, şi vei reproduce în toate sensurile raporturile duale de identificare în nediferenţiat. Dar şi de o parte, şi de cealaltă, tot de Oedip este vorba. Şi toată lumea ştie ce înţelege psihanaliza prin *a rezolva* complexul Oedip: a-l interioriza pentru a-l regăsi cu atât mai uşor în afară, în autoritatea socială, şi, astfel, a-l propaga, a-l transmite celor mici. „Copilul nu devine adult decât rezolvând complexul Oedip, rezolvare care îl introduce însă în societate, acolo unde el întâlneşte, sub figura Autorităţii, obligaţia de a-l retrăi, de data aceasta cu toate căile de ieşire barate. Între imposibila întoarcere la ceea ce precedă starea de cultură şi disconfortul crescând pe care-l provoacă aceasta nu este sigur că se poate găsi un punct de echilibru."[19] Oedip este precum labirintul, nu se iese din el decât reintrând (sau făcând pe altcineva să intre) la loc în el. Oedip ca problemă *sau* ca rezolvare reprezintă cele două capete ale

[19] A. Besançon, „Vers une histoire psychanalytique", *Annales*, mai 1969.

unei ligaturări care barează întreaga producţie dezirantă. Se strâng şuruburile, nimic din producţie nu mai poate să transpire, cu excepţia unui zvon. Inconştientul a fost stâlcit, strivit, zdrobit, triangulat, pus în faţa unei alegeri care nu era a sa. Toate ieşirile sunt blocate: nu mai există nicio utilizare posibilă a disjuncţiilor inclusive, ilimitative. Inconştientului i-au fost făcuţi părinţi!

Double bind numeşte Bateson emiterea simultană a două tipuri de mesaje dintre care unul îl contrazice pe celălalt (cum ar fi, de pildă, tatăl care îi spune fiului: dă-i drumul, critică-mă, subînţelegând însă cât se poate de clar că orice critică efectivă, sau cel puţin un anumit gen de critică, nu va fi bine primit). Bateson vede aici o situaţie acut schizofrenizantă, pe care o interpretează ca fiind un „nonsens" din punctul de vedere al teoriei tipurilor a lui Russell[20]. Nouă ni se pare însă că *double bind*, dublul impas, reprezintă mai degrabă o situaţie curentă, prin excelenţă oedipianizantă. Şi, fie şi riscând s-o formalizăm, ea trimite la celălalt gen de nonsens russellian: o alternativă, o disjuncţie exclusivă este determinată prin raportare la un principiu care se află, cu toate acestea, la temelia ambilor ei termeni sau a ambelor ei subansambluri, şi care intră el însuşi în respectiva alternativă (caz total diferit faţă de ceea ce se întâmplă atunci când disjuncţia e inclusivă). Este, acesta, cel de-al doilea paralogism al psihanalizei. Într-un cuvânt, *„double bind"-ul nu este altceva decât ansamblul complexului Oedip*. În acest sens trebuie Oedip să fie prezentat ca o serie, sau ca oscilând între doi poli: identificarea nevrotică şi interiorizarea aşa-zis normativă. Atât de o parte, cât şi de cealaltă, tot de Oedip este vorba, impasul e dublu. Iar dacă un schizofren ajunge să fie produs într-un astfel de caz ca entitate este numai în calitate de unic mijloc de a scăpa de această

[20] G. Bateson şi colab., „Towards a Theory of Schizophrenia", *Behavioral Science*, 1956, I (*cf.* comentariile lui Pierre Fédida, „Psychose et parenté", *Critique*, oct. 1968).

dublă cale, în care normativitatea nu este câtuşi de puţin mai fără ieşire decât nevroza, iar soluţia cu nimic mai puţin blocată decât problema: şi atunci nu poate să urmeze decât replierea pe corpul fără organe.

Se pare că Freud va fi fost el însuşi perfect conştient de faptul că Oedip este inseparabil de dublul impas în care el aruncă inconştientul. Astfel, în scrisoarea din 1936 către Romain Rolland, putem citi: „E ca şi cum principalul, pentru a reuşi, ar fi să mergi mai departe decât tatăl, şi ca şi cum, totodată, ar fi întotdeauna interzis ca tatăl să fie depăşit". Lucrurile devin şi mai limpezi atunci când Freud expune întreaga serie istorico-mitică: la un capăt, Oedip este legat prin identificarea ucigaşă, la celălalt, el este încă o dată legat prin restaurarea şi prin interiorizarea autorităţii paterne (a „restabilirii vechii ordini pe un nou plan"[21]). Între cele două, latenţa, faimoasa latenţă, fără doar şi poate cea mai mare mistificare psihanalitică: acea societate a „fraţilor" care îşi interzic reciproc roadele crimei, acordându-şi tot timpul de care este nevoie pentru a o interioriza. Suntem preveniţi însă: societatea fraţilor este peste măsură de mohorâtă, de instabilă şi de periculoasă, dat fiind că trebuie să pregătească regăsirea unui echivalent al autorităţii parentale, trebuie să ne facă să trecem la celălalt pol. Pe urmele unei sugestii a lui Freud, societatea americană, societatea industrială caracterizată prin anonimatul gestiunii şi prin dispariţia puterii personale etc., ne este înfăţişată ca o reînviere a „societăţii fără taţi". Cade în sarcina ei, firesc, să găsească nişte modalităţi originale pentru refacerea echivalentului tatălui (de exemplu, surprinzătoarea găselniţă a lui Mitscherlich, conform căreia familia regală britanică nu este, până la urmă, un lucru rău...[22]). Se înţelege, aşadar, de la sine că nu părăsim un pol al

[21] Freud, *Psihologia maselor şi analiza eului*, cap. 12, B.

[22] A. Mitscherlich, *Vers la société sans pères*, 1963, tr. fr. Gallimard, pp. 327-330.

complexului Oedip decât pentru a trece la celălalt. Nici vorbă să putem ieşi din el: nevroză sau normalitate. Societatea fraţilor nu regăseşte nimic din producţia şi din maşinile dezirante; ea întinde, din contră, vălul latenţei. Cât despre cei care, într-o formă sau alta, la un capăt sau la celălalt, nu se lasă oedipianizaţi, în orice moment îşi face apariţia psihanalistul pentru a chema în ajutor balamucul sau poliţia. Poliţia e cu noi! Niciodată psihanaliza nu şi-a demonstrat mai cu spor plăcerea de a sprijini mişcarea de reprimare socială şi de a lua parte la ea cu toate forţele de care dispune. Şi să nu se creadă cumva că facem aluzie doar la nişte aspecte folclorice ale psihanalizei! Faptul că, în jurul lui Lacan, există altă concepţie cu privire la psihanaliză nu constituie un motiv suficient ca să considerăm minor ceea ce dă tonul în asociaţiile cu cea mai largă recunoaştere: uitaţi-vă la Dr. Mendel sau la Dr. Stéphane, la furia care-i cuprinde şi la invocarea literalmente poliţienească la care ei recurg fie şi doar la simpla idee că cineva ar putea pretinde să se sustragă cursei de şoareci pe care o întinde Oedip. Complexul Oedip este asemeni acelor lucruri care devin cu atât mai periculoase, cu cât nimeni nu mai crede în ele; şi atunci îşi fac apariţia copoii, pentru a-i suplini pe marii preoţi. Primul exemplu de analiză în profunzime a unei *double bind* poate fi găsit, din acest punct de vedere, în *Chestiunea evreiască* a lui Marx: între familie şi stat – complexul oedipian al autorităţii familiale şi complexul oedipian al autorităţii sociale.

Oedip nu foloseşte strict la nimic, aceasta, desigur, dacă lăsăm deoparte legarea inconştientului la ambele capete. Vom vedea în ce sens anume se poate spune despre Oedip că este „indecidabil", aşa cum spun matematicienii. Ne-am săturat până peste cap de toate poveştile care ne tot spun că suntem sănătoşi graţie lui Oedip, bolnavi din cauza lui Oedip, şi suferind de tot felul de boli sub pavăza lui Oedip. I se mai întâmplă câte unui psihanalist să se sature de acest mit care este troacă şi bârlogul psihanalizei şi să simtă nevoia să

revină la surse: „Freud nu a ieşit, până la urmă, din lumea tatălui şi din culpabilitate... Dar el este primul care, oferind posibilitatea de a construi o *logică* a relaţiei cu tatăl, deschide calea de eliberare de sub această dominaţie a tatălui asupra omului. Posibilitatea de a trăi *în afara* legii tatălui, în afara oricărei legi este, poate, posibilitatea cea mai importantă pe care o aduce psihanaliza freudiană. Paradoxal însă, şi poate tocmai din pricina lui Freud însuşi, totul ne face să credem că această eliberare pe care o permite psihanaliza se va înfăptui, se înfăptuieşte deja în afara ei"[23]. Nu putem să împărtăşim, totuşi, nici acest pesimism, dar nici acest optimism. Căci există mult prea mult optimism în a crede că psihanaliza face posibilă o adevărată rezolvare a complexului Oedip: Oedip este asemeni lui Dumnezeu; tatăl este asemeni lui Dumnezeu; problema nu este rezolvată decât atunci când se suprimă *şi problema, şi rezolvarea ei*. Schizanaliza nu-şi propune să rezolve complexul Oedip, ea nu are pretenţia de a-l rezolva mai bine decât reuşeşte s-o facă psihanaliza oedipiană. Ea îşi propune să dezoedipianizeze inconştientul, pentru a ajunge la adevăratele probleme. Ea îşi propune să ajungă până la acele regiuni ale inconştientului orfan, tocmai „în afara oricărei legi", acolo unde problema nici măcar nu mai poate fi pusă. Iată de ce nu împărtăşim nici pesimismul care constă în a crede că această schimbare, această eliberare nu pot fi înfăptuite decât în afara psihanalizei. Credem, dimpotrivă, în posibilitatea unei răsturnări interne, care să facă din maşina analitică o piesă indispensabilă a aparatului revoluţionar. Mai mult, condiţiile obiective par a fi, în prezent, asigurate.

E ca şi cum, aşadar, Oedip ar avea prin el însuşi doi poli: un pol al figurilor imaginare identificatorii şi un pol al funcţiilor simbolice diferenţiatoare. Oricum însă, orice-am face, suntem oedipianizaţi: dacă nu suferim de Oedip sub formă de

[23] Marie-Claire Boons, „Le Meurtre du père chez Freud", *L'Inconscient*, nr. 5, ianuarie 1968, p. 129.

criză, suferim de el ca structură. Şi atunci transmitem criza altora, şi totul o ia de la capăt. Aşa arată disjuncţia oedipiană, mişcarea de pendul, raţiunea inversă exclusivă. Iată de ce, atunci când suntem poftiţi să depăşim concepţia simplistă asupra complexului Oedip, întemeiată pe imaginile parentale, pentru a defini nişte funcţii simbolice în cadrul unei structuri, degeaba îl înlocuim pe tradiţionalul tati-mami cu o funcţie-mamă şi cu o funcţie-tată, căci nu se observă prea clar ce se câştigă, în afara faptului că universalitatea lui Oedip este, astfel, întemeiată mai presus de variabilitatea imaginilor, că dorinţa este sudată, astfel, şi mai strâns de lege şi de interdicţie, împingându-se până la capăt procesul de oedipianizare a inconştientului. Complexul Oedip îşi află, aici, cele două extreme, *punctul de minimum şi punctul de maximum*, după cum este considerat a tinde spre o valoare nediferenţiată a imaginilor sale variabile sau spre puterea de diferenţiere a funcţiilor sale simbolice. „Când ne apropiem de imaginaţia materială, funcţia diferenţiatoare scade sau tinde spre echivalenţe; când ne apropiem de elementele formatoare, funcţia diferenţiatoare creşte şi se tinde spre valenţe distinctive."[24] Cu greu ne va mai mira să aflăm că Oedip ca structură este treimea creştină, în timp ce Oedip în ipostaza de criză este o treime familială insuficient structurată de către credinţă: mereu aceiaşi doi poli în raţiune inversă, Oedip *for ever...!*[25] Câte interpretări ale lacanismului, pe faţă sau într-ascuns pioase, n-au invocat, astfel, un Oedip structural pentru a forma şi a închide dublul

[24] Edmond Ortigues, *Le Discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 197.

[25] *Cf.* J.M. Pohier, „La Paternité de Dieu", *L'Inconscient*, nr. 5. (Găsim în acest articol o formulare perfectă a lui Oedip ca *double bind*: „Viaţa psihică a omului se desfăşoară într-un fel de tensiune dialectică între două moduri de a trăi complexul Oedip: una care constă în a-l trăi, şi alta care constă în a trăi conform unor structuri pe care le-am putea numi oedipiene. Inclusiv experienţa demonstrează că aceste structuri nu sunt deloc străine de faza cea mai critică a acestui complex. Pentru Freud, omul este definitiv marcat de acest complex: din el îşi trage omul atât măreţia, cât şi mizeria" etc., pp. 57-58.)

impas, a ne readuce la problema tatălui, a-l oedipianiza până şi pe schizofren şi a demonstra că o gaură în simbolic ne trimitea la imaginar, şi invers, nişte greşeli ori nişte confuzii imaginare ne trimiteau la structură! Aşa cum un celebru predecesor le spunea animalelor sale, aţi făcut deja un refren din asta... Tocmai de aceea nici nu putem, în ceea ce ne priveşte, să introducem vreo diferenţă de natură, vreo frontieră, vreo limită între imaginar şi simbolic, după cum n-o putem face nici între Oedip-criză şi Oedip-structură sau între problemă şi rezolvarea ei. Nu este vorba decât de un dublu impas corelativ, de o mişcare de pendul având menirea de a mătura întregul inconştient şi care, neîncetat, nu face decât să ne trimită de la un pol la polul opus. De un dublu cleşte care strânge inconştientul în strânsoarea disjuncţiei lui exclusive.

Adevărata diferenţă de natură nu este aceea dintre simbolic şi imaginar, ci aceea dintre elementul real al maşinicului, aflat la temelia producţiei dezirante, şi ansamblul structural al imaginarului şi simbolicului, care nu formează altceva decât un mit, cu variantele sale. Diferenţa nu este între două moduri de utilizare a complexului lui Oedip, ci între utilizarea anoedipiană a disjuncţiilor inclusive, ilimitative, şi utilizarea oedipiană a disjuncţiilor exclusive, indiferent dacă această ultimă utilizare împrumută căile imaginarului *sau* valorile simbolicului. Tocmai de aceea şi este nevoie să ţinem seama de avertismentele lui Lacan cu privire la mitul freudian al lui Oedip, care „nu poate să ţină la nesfârşit capul de afiş în formele de societate în care simţul tragediei se pierde tot mai mult...: un mit nu este de-ajuns pentru că nu tolerează nici un rit, iar psihanaliza nu este ritul lui Oedip". Şi chiar dacă ne întoarcem încă şi mai departe în urmă, de la imagini la structură, de la figurile imaginare la funcţiile simbolice, de la tată la lege şi de la mamă la marele Altul, în realitate nu

facem decât *să împingem problema tot mai departe*.[26] Iar dacă este să luăm în calcul timpul necesar pentru un atare recul, Lacan mai spune: singura temelie a societăţii fraţilor, a fraternităţii, e „segregarea" (oare ce vrea el să spună?). Nu era, oricum, cazul să se strângă ţurubul tocmai acolo unde Lacan începuse să îl slăbească; să fie oedipianizat schizofrenul acolo unde el tocmai începuse, din contră, să schizofrenizeze până şi nevroza, făcând să treacă un flux schizofrenic capabil să submineze întregul câmp al psihanalizei. Obiectul *a* irupe în sânul echilibrului structural asemeni unei maşini infernale, maşina dezirantă. După care îşi face apariţia o a doua generaţie de discipoli ai lui Lacan, din ce în ce mai puţin sensibili la falsa problemă a complexului Oedip. Primii însă, dacă au fost tentaţi să strângă la loc jugul complexului Oedip, nu vor fi făcut-o oare exact în măsura în care Lacan părea a menţine un soi de proiectare a lanţurilor semnificante pe un semnificant despotic, şi să atârne totul de un termen lipsă, lipsindu-şi lui însuşi şi reintroducând lipsa în seriile dorinţei cărora le impunea o utilizare exclusivă? Era oare cu putinţă să-l denunţi pe Oedip ca fiind un mit, şi totuşi să continui să afirmi despre complexul castrării că, în ceea ce-l priveşte, nu este un mit, ci, dimpotrivă, ceva cât se poate de real? (A proceda astfel însemna oare a relua strigătul lui Aristotel: „trebuie să ne oprim la un moment dat", acea *Anankè* freudiană, acea Stâncă?)

*

Am văzut că, în cadrul celei de-a treia sinteze, sinteza conjunctivă de consum, corpul fără organe era cu adevărat un ou, traversat de axe, parcelat de zone, localizat de arii şi câmpuri, măsurat de gradienţi, parcurs de potenţialuri, marcat de praguri. Credem, în acest sens, în existenţa posibilităţii unei

[26] Lacan, *Écrits*, p. 813.

biochimii a schizofreniei (aflată în legătură cu biochimia drogurilor), care va fi din ce în ce mai capabilă să determine natura acestui ou şi repartizarea câmp-gradient-prag. Este vorba de nişte raporturi de intensităţi prin care trece subiectul pe corpul fără organe, operând deveniri, căderi şi creşteri, migraţii şi deplasări. Laing are perfectă dreptate să definească procesul schizofren ca pe o călătorie iniţiatică, ca pe o experienţă transcendentală a pierderii Ego-ului care îl face pe un subiect să spună: „Ajunsesem, într-o anumită măsură, la prezent plecând de la forma cea mai primitivă a vieţii" (corpul fără organe), „vedeam, nu, mai degrabă *simţeam* înaintea mea o călătorie înspăimântătoare"[27]. A vorbi, aici, de călătorie nu este cu nimic mai metaforic decât a vorbi, ca adineauri, de ou şi de ceea ce se întâmplă în el şi pe el, mişcări morfogenetice, deplasări de grupuri celulare, alungiri, plieri, migraţii, variaţii locale de potenţial. Nu trebuie nici măcar să opunem o călătorie interioară călătoriilor exterioare: plimbarea lui Lenz, plimbarea lui Nijinsky, plimbările creaturilor lui Beckett sunt realităţi efective, dar în care realul materiei a părăsit orice extensie, în vreme ce călătoria interioară a abandonat orice formă şi calitate, nemailăsând să strălucească, atât înăuntru, cât şi în afară, decât nişte intensităţi pure împerecheate, aproape insuportabile, prin care trece un subiect nomad. Nu este vorba de o experienţă halucinatorie şi nici de o gândire delirantă, ci de un sentiment, de o suită de emoţii şi de sentimente sub forma consumării unor cantităţi intensive, care alcătuiesc materialul halucinaţiilor şi al delirurilor subsecvente. Emoţia intensivă, afectul, este în acelaşi timp rădăcina comună şi principiul de diferenţiere al delirurilor şi halucinaţiilor. De aceea am putea crede că totul se amestecă în aceste deveniri, treceri şi migraţii intense, în toată această derivă care urcă şi coboară pe firul timpului – prin ţări, rase, familii, apelative parentale, apelative divine, apelative istorice, geografice

[27] Ronald Laing, *La Politique de l'expérience*, 1967, tr. fr. Stock, p. 106.

şi chiar fapte diverse. (*Simt că*) devin Dumnezeu, (*că*) devin femeie, eram Ioana d'Arc şi sunt Heliogabal, şi Marele Mongol, un chinez, o piele-roşie, un templier, am fost tatăl meu şi am fost fiul meu. Şi toţi criminalii, întreaga listă a criminalilor, criminalii cinstiţi şi cei necinstiţi: Szondi mai curând decât Freud cu Oedip-ul său. „Poate că tocmai voind să fiu Worm voi fi în sfârşit Mahood! Şi atunci nu-mi va mai rămâne altceva de făcut decât să fiu Worm. Lucru la care voi ajunge străduindu-mă, fără îndoială, să fiu Tartempion. Şi atunci nu-mi va mai rămâne altceva de făcut decât să fiu Tartempion." Dar dacă totul se amestecă astfel, acest lucru nu se întâmplă decât în intensitate, nu există confuzie a spaţiilor şi a formelor dat fiind că acestea sunt, tocmai, descompuse în beneficiul unei noi ordini, ordinea intensă, intensivă.

În ce anume constă această ordine? Ceea ce se repartizează mai întâi pe corpul fără organe sunt rasele, culturile şi zeităţile lor. Nu s-a remarcat încă de-ajuns că schizofrenul face multă istorie, halucinând şi delirând istoria universală şi împrăştiind seminţiile. Orice delir este rasial, ceea ce nu vrea să însemne neapărat şi rasist. Şi aceasta nu pentru că regiunile corpului fără organe ar „reprezenta" rase şi culturi. Corpul plin nu reprezintă absolut nimic. Din contră, rasele şi culturile sunt cele care desenează regiuni pe acest corp, altfel spus zone de intensităţi, câmpuri de potenţialuri. Înăuntrul acestor câmpuri se produc fenomene de individualizare, de sexualizare. De la un câmp la altul se trece depăşindu-se praguri: se migrează la nesfârşit, se schimbă atât indivizii, cât şi sexele, iar a pleca devine la fel de simplu cu a te naşte şi cu a muri. Se ajunge la lupte împotriva altor rase, la distrugeri de civilizaţii, ca în cazul marilor migratori în urma cărora nu mai creşte nici măcar iarba – chiar dacă aceste distrugeri se pot opera, aşa cum vom vedea, în două moduri cât se poate de diferite. Cum ar putea depăşirea unui prag să nu presupună ravagii în altă parte? Corpul fără organe se închide peste

locurile abandonate. Teatrul cruzimii, noi nu-l putem separa de lupta împotriva culturii noastre, şi de ciocnirea „raselor", şi de marea migraţie a lui Artaud spre Mexic, spre forţele şi religiile acestuia: individuaţiile nu se produc decât în interiorul unor câmpuri de forţe anume definite de către vibraţii intensive şi care nu animă tot soiul de personaje crude decât ca pe nişte organe induse, ca pe nişte piese ale unor maşini dezirante (manechinele).[28] Un anotimp în infern, cum oare ar putea fi el separat de denunţarea familiilor Europei, de chemarea la nişte distrugeri care nu survin niciodată suficient de rapid, de admiraţia faţă de ocnaş, de intensa încălcare a pragurilor istoriei, de acea prodigioasă migraţie, de acea devenire-femeie, de acea devenire-scandinav şi mongol, de acea „deplasare a raselor şi a continentelor", de acel sentiment al intensităţii brute care guvernează atât delirul, cât şi halucinaţia şi, mai cu seamă, de acea voinţă deliberată, obstinată, materială de a fi „de rasă inferioară pentru eternitate": „Am cunoscut pe fiecare fiu de familie, ... n-am făcut niciodată parte din poporul acesta, n-am fost niciodată creştin, ... da, am ochii închişi la lumina voastră. Sunt o fiară, un negru..."

Dar Zarathustra, poate fi el separat de „marea politică" şi de agitaţia raselor care-l face pe Nietzsche să spună: nu sunt german, sunt polonez? Nici aici, individuaţiile nu se realizează decât în interiorul unor complexe de forţe care determină persoanele ca pe tot atâtea stări intensive incarnate într-un „criminal", neîncetând să depăşească un prag prin distrugerea unităţii factice a unei familii şi a unui eu: „Sunt Prado, sunt tatăl lui Prado, îndrăznesc să spun că sunt Lesseps: aş dori să le ofer parizienilor mei pe care-i iubesc o nouă noţiune, aceea a răufăcătorului onest. Sunt Chambige,

---

[28] Despre jocul raselor şi al intensităţilor în teatrul cruzimii, *cf.* Artaud, *Œuvres complètes*, t. IV şi V (de exemplu, proiectul pentru „La conquête du Mexique", IV, p. 151; şi rolul vibraţiilor şi al rotaţiilor intensive din „Les Censi", V, pp. 46 *sq.*).

alt răufăcător onest... Ceea ce este cu adevărat neplăcut şi-mi supără modestia este că, de fapt, *fiecare nume din istorie sunt eu.*"[29] Niciodată, totuşi, nu este vorba de identificarea cu nişte personaje, aşa cum pe nedrept se spune despre un nebun că „se crede cutare". De cu totul altceva este vorba: de identificarea raselor, a culturilor şi a zeităţilor cu nişte câmpuri de intensitate pe corpul fără organe, de identificarea personajelor cu nişte stări care umplu aceste câmpuri, cu nişte efecte care străfulgeră şi traversează aceste câmpuri. De unde şi rolul pe care îl joacă numele, cu magia lor caracteristică: nu este vorba de un eu care se identifică cu nişte rase, popoare ori persoane pe o scenă a reprezentării, ci de nişte nume proprii care identifică rase, popoare şi persoane cu nişte regiuni, praguri ori efecte în cadrul unei produceri de intensităţi intensive. Teoria numelor proprii nu trebuie concepută în termeni de reprezentare, ci trimite la clasa „efectelor": acestea nu constituie o simplă dependenţă în raport cu nişte cauze, ci umplerea unui domeniu, efectuarea unui sistem de semne. Acest lucru se poate vedea în fizică, unde numele proprii desemnează astfel de efecte în interiorul unor câmpuri de potenţial (efectul Joule, efectul Seebeck, efectul Kelvin). La fel ca în fizică se întâmplă şi în istorie: există un efect Ioana d'Arc, un efect Heliogabal – toate *numele* din istorie, nu numele tatălui...

Despre deficitul de realitate, despre pierderea realităţii, despre lipsa de contact cu viaţa, despre autism şi atimie s-a spus totul, schizofrenii înşişi au spus totul – gata să se strecoare repede în matriţa clinică aşteptată. Lume neagră, pustiu care creşte: o maşină solitară duduie pe plajă, o uzină atomică instalată în deşert. Dar dacă corpul fără organe este cu adevărat acest deşert, el este asemeni unei distanţe indivizibile, indecompozabile, pe care schizofrenul o survolează pentru a fi prezent pretutindeni acolo unde se produce, s-a produs şi se va mai produce real. Este adevărat că realitatea a încetat

[29] Nietzsche, scrisoarea către Burckhardt din 5 ianuarie 1889.

să mai constituie un principiu. Conform unui atare principiu, realitatea realului era postulată ca o cantitate abstractă divizibilă, în timp ce realul era repartizat în unităţi calificate, în forme calitative distincte. Acum însă realul e un produs care îmbracă distanţele în cantităţi intensive. Indivizibilul este îmbrăcat, manifestând faptul că ceea ce îl îmbracă nu se divizează fără a-şi schimba natura ori forma. Schizofrenul nu are principii: nu este ceva anume decât fiind altceva. Nu este Mahood decât fiind Worm, şi nu este Worm decât pentru că este Tartempion. Nu este o tânără fată decât fiind un bătrân care mimează sau simulează că este o tânără fată. Sau, şi mai exact, fiind cineva care simulează că este un bătrân care tocmai simulează că este o fată tânără. Sau, mai degrabă, simulând că cineva... etc. Aceasta era deja arta, întru totul orientală, a împăraţilor romani, cei doisprezece paranoici ai lui Suetoniu. Într-o superbă carte a lui Jacques Besse întâlnim, o dată în plus, dubla plimbare a schizofrenului, călătoria exterioară geografică pe nişte distanţe incontrolabile şi călătoria istorică interioară, în funcţie de nişte intensităţi învelitoare: Cristofor Columb nu reuşeşte să-şi potolească echipajul pus pe revoltă decât simulând că este un (fals) amiral care simulează că este o târfă care dansează[30]. Simularea însă trebuie înţeleasă la fel ca şi, adineauri, identificarea. Ea exprimă aceste distanţe indecompozabile îmbrăcate întotdeauna în intensităţile care se divizează unele în altele schimbându-şi forma. Dacă identificarea este o numire, o desemnare, simularea este scrierea care îi corespunde, scrierea ciudat polivocă direct în real. Ea scoate realul în afara principiului său până acolo unde acesta începe să fie produs în mod efectiv de către maşina dezirantă. Până în punctul în care copia încetează să

[30] Jacques Besse, „Le Danseur", in *La Grande Pâque*, Ed. Belfond, 1969 (întreaga primă parte a acestei cărţi descrie plimbarea schizofrenului prin oraş; partea a doua, „Legende nebuneşti", purcede la halucinarea şi la delirarea unor episoade istorice).

mai fie o copie devenind Realul *şi artificiul său*. A surprinde un real intensiv aşa cum este el produs în coextensia dintre natură şi istorie, a scotoci prin Imperiul Roman, prin cetăţile mexicane, printre zeii greci şi prin continentele descoperite pentru a extrage din toate acea mereu-mai-multă realitate şi a alcătui, astfel, tezaurul silniciilor paranoice şi al gloriilor celibatare – toate pogromurile din istorie sunt eu, dar şi toate triumfurile, ca şi cum câteva evenimente simple şi univoce s-ar desprinde din această polivocitate extremă: în asta constă „histrionismul" schizofrenului, după formula lui Klossowski, adevăratul program al unui teatru al cruzimii, punerea în scenă a unei maşini producătoare de real. Departe de a fi pierdut nu se ştie prea bine ce legătură cu viaţa, schizofrenul se află cel mai aproape de inima palpitândă a realităţii, într-un punct intens care se confundă cu însăşi producerea realului şi care-l face pe Reich să spună: „Ceea ce caracterizează schizofrenia este experienţa acestui element vital, ... cât priveşte sentimentul lor despre viaţă, nevrozatul şi perversul sunt faţă de schizofren ceea ce tejghetarul mizer este faţă de marele aventurier"[31]. Şi atunci revine întrebarea: ce anume îl reduce pe schizofren la figura sa autistă, de ospiciu, ruptă de realitate? Procesul sau, dimpotrivă, întreruperea procesului, exasperarea, continuarea lui în gol? Ce anume-l sileşte pe schizofren să se replieze pe un corp fără organe redevenit surd, orb şi mut?

Obişnuim să spunem: „cutare se crede Ludovic al XVII-lea". Nici vorbă de aşa ceva! În afacerea Ludovic al XVII-lea, sau mai degrabă în cazul cel mai frumos, acela al pretendentului Richemont, în centru se află o maşină dezirantă sau celibatară: calul cu picioare scurte articulate pe care ar fi fost aşezat Delfinul pentru a fi făcut să fugă. După care, de jur împrejur, se află agenţii producţiei şi ai antiproducţiei,

---

[31] Reich, *Funcţia orgasmului*, 1942, tr. fr. L'Arche, p. 62 (tr. rom. Trei, 1995, p. 58). Despre critica autismului, *cf.* paginile lui Roger Gentis, *Les Murs de l'asile*, Maspero, 1970, pp. 41 *sq.*

organizatorii evadării, complicii, capetele încoronate aliate, duşmanii revoluţionari, unchii ostili şi invidioşi, care nu sunt nişte persoane, ci tot atâtea stări de creştere şi de prăbuşire prin care trece pretendentul. Mai mult, lovitura de geniu a pretendentului Richemont n-a constat numai în faptul de a „da seamă" de Ludovic al XVII-lea şi nici în acela de a da seamă de ceilalţi pretendenţi, denunţându-i ca falşi. Ci în acela de a da seamă de ceilalţi pretendenţi asumându-i, autentificându-i, adică făcând şi din ei nişte stări prin care trecuse el: eu sunt Ludovic al XVII-lea, dar sunt în acelaşi timp şi Hervagault şi Mathurin Bruneau, care spuneau că sunt Ludovic al XVII-lea[32]. Richemont nu se identifică cu Ludovic al XVII-lea, ci reclamă răsplata datorată celui care trece prin toate singularităţile din seria care converge în jurul maşinii destinate răpirii lui Ludovic al XVII-lea. Nu există nici eu în centru, nici persoane repartizate pe circumferinţă. Nu există nimic altceva decât o serie de singularităţi în reţeaua disjunctivă, sau de stări intensive în ţesutul conjunctiv, şi un subiect transpoziţional pe întregul cerc, trecând prin toate stările, învingându-le pe unele ca pe duşmanii săi şi bucurându-se de altele ca de aliaţii săi şi adunând de peste tot răsplata frauduloasă a avatarurilor sale. Obiect parţial: o cicatrice locală, incertă de altfel, este o mai bună dovadă decât toate amintirile din copilărie de care, de altfel, pretendentul este lipsit. Şi atunci, sinteza conjunctivă poate să se exprime: prin urmare, eu sunt regele! Prin urmare, mie îmi revine regatul! Dar acest eu nu este decât subiectul rezidual care parcurge cercul, obţinându-se pe sine ca rezultat din oscilaţiile acestuia.

Orice delir are un conţinut istorico-mondial, politic, rasial; antrenează şi amestecă rase, culturi, continente, împărăţii: se pune întrebarea dacă această lungă derivă nu constituie decât un derivat al complexului Oedip. Ordinea familială se face ţăndări, familiile sunt recuzate, fiu, tată, mamă, soră – „Mă

[32] Maurice Garçon, *Louis XVII ou la fausse énigme*, Hachette, 1968, p. 177.

refer la familii cum este a mea, care deţin tot ce au din Declaraţia Drepturilor Omului!", „Dacă stau să caut opusul meu cel mai profund, dau întotdeauna peste mama mea şi peste sora mea; să mă văd înrudit cu asemenea lichele nemţeşti a reprezentat o blasfemie la adresa divinităţii, ... cea mai profundă obiecţie împotriva gândirii mele despre eterna reîntoarcere!" Problema care se pune este aceea de a şti dacă elementul istorico-mondial, rasial şi cultural face parte doar dintr-un conţinut manifest şi depinde formal de un travaliu de elaborare, sau dacă, dimpotrivă, el se cere urmărit ca un fir al latenţei pe care ordinea familiilor îl ascunde. Ruptura de familii se cuvine privită ca un fel de „roman familial" care, tocmai, ne-ar readuce înapoi la familii, ne-ar trimite înapoi la un eveniment sau la o determinare structurală interioară familiei înseşi? Sau, din contră, constituie semnul că problema se impune să fie pusă într-un cu totul alt mod, şi aceasta pentru simplul motiv că *ea însăşi se pune* altundeva pentru schizofrenul însuşi: în afara familiei? „Numele din istorie" sunt cumva nişte derivate ale numelui tatălui, iar rasele, culturile, continentele, nişte substitute ale lui tati-mami, nişte simple dependenţe ale genealogiei oedipiene? Să-l aibă oare istoria ca semnificant pe tatăl mort? Să mai examinăm o dată delirul preşedintelui Schreber. Desigur, utilizarea raselor, mobilizarea noţiunii de istorie are loc aici într-un cu totul alt mod decât la autorii citaţi mai sus. Însă nu-i mai puţin adevărat că *Memoriile* lui Schreber mustesc de o teorie asupra popoarelor alese de Dumnezeu şi asupra pericolelor la care se află expus poporul actualmente ales, germanii, ameninţaţi cum sunt de evrei, catolici şi slavi. În metamorfozele şi pasajele sale cele mai intense, Schreber devine elev la iezuiţi, burgmeister într-un oraş în care germanii se luptă cu slavii, fată tânără apărând Alsacia de francezi; depăşeşte, în sfârşit, gradientul sau pragul arian, devenind prinţ mongol. Ce semnifică această devenire-elev, burgmeister, tânără fată şi mongol? Nu există

delir paranoic care să nu pună în mişcare astfel de mase istorice, geografice şi rasiale. Eroarea ar fi aceea de a trage de aici, de pildă, concluzia că fasciştii sunt nişte simpli paranoici; ar fi o eroare tocmai pentru că, în actuala stare de lucruri, ar însemna a continua să reducem conţinutul istoric şi politic al delirului la o determinare familială internă. Iar ceea ce considerăm încă şi mai tulburător este faptul că tot acest enorm conţinut dispare cu totul din analiza lui Freud: nu mai rămâne nicio urmă, totul este strivit, nimicit, înghesuit, triangulat în Oedip, totul e rabatat pe tată, redus la acesta, dezvăluindu-ne într-o lumină cu atât mai crudă insuficienţele unei psihanalize oedipiene.

Să mai examinăm un delir paranoic cu caracter politic deosebit de bogat, relatat de Maud Mannoni. Exemplul ni se pare cu atât mai frapant, cu cât nutrim o mare admiraţie faţă de opera lui Maud Mannoni şi pentru felul în care ea ştie să pună problemele instituţionale şi antipsihiatrice. Iată, prin urmare, un martinichez care se situează în delirul său prin raportare la arabi şi la războiul din Algeria, la albi şi la evenimentele din Mai '68 etc.: „M-am îmbolnăvit din pricina problemei algeriene. Făcusem aceeaşi prostie ca şi ei (plăcerea sexuală). M-au adoptat ca frate de rasă. Am sânge mongol. Algerienii m-au controversat în toate realizările. Am avut idei rasiste... Mă trag din dinastia galilor. În această calitate a mea, deţin un titlu de noblețe... Să mi se afle numele, să-mi fie determinat prin metode ştiinţifice, şi-mi voi putea alcătui apoi un harem". Or, cu toate că recunoaşte caracterul de „revoltă" şi de „adevăr pentru toţi" pe care-l implică psihoza, Maud Mannoni vrea ca spulberarea relaţiilor familiale în avantajul temelor pe care subiectul însuşi le declară ca fiind rasiste, politice şi metafizice să-şi aibă originea în interiorul structurii familiale concepute ca matrice. Această origine este aflată, prin urmare, în golul simbolic sau în „forcluderea iniţială a semnificantului tatălui". Numele care se cere determinat

ştiinţific, şi care bântuie istoria, nu mai este decât numele părintesc. În acest caz, la fel ca în altele, utilizarea conceptului lacanian de forcludere tinde spre oedipianizarea forţată a rebelului: absenţa complexului Oedip este interpretată ca o *lipsă* pe latura tatălui, ca o gaură în structură; după care, în numele acestei lipse, suntem trimişi la celălalt pol oedipian, acela al identificărilor imaginare în nediferenţiatul matern. Legea acelui *double bind* funcţionează fără milă, azvârlindu-ne de la un pol la celălalt, în sensul în care ceea ce este forclus în simbolic trebuie să reapară în real într-o formă halucinatorie. În felul acesta însă, *întreaga temă istorico-mondială este interpretată ca un ansamblu de identificări imaginare* aflate sub dependenţa lui Oedip sau a ceea ce-i „lipseşte" subiectului ca să se lase oedipianizat.[33] Şi bineînţeles că problema nu este aceea de a şti dacă determinările sau indeterminările familiale joacă vreun rol. Este evident că au unul. Dar este el oare un rol iniţial de organizator (sau de dezorganizator) simbolic din care ar deriva conţinuturile flotante ale delirului istoric, ca tot atâtea ţăndări scânteietoare ale unei oglinzi imaginare? Golul tatălui şi creşterea canceroasă a mamei şi a surorii, aceasta să fie formula trinitară a schizofrenului care îl readuce pe acesta la Oedip, obligat forţat? Şi totuşi, aşa cum am văzut, dacă există o problemă care nu se pune în schizofrenie, aceasta este tocmai aceea a identificărilor... Iar dacă a vindeca înseamnă a oedipianiza, sunt lesne de înţeles zvârcolirile bolnavului care

[33] Maud Mannoni, *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse*, Seuil, 1970, pp. 104-107: „Personajele oedipiene sunt prezente, dar în jocul de permutări care se efectuează există un fel de loc gol... Ceea ce apare ca fiind respins este tot ce are vreo legătură cu falusul şi cu tatăl... Ori de câte ori Roger încearcă să se surprindă pe sine însuşi ca fiind animat de dorinţă, este trimis la o formă de disoluţie a identităţilor. Devine altă persoană, captivată de o imagine maternă... Rămâne prins într-o poziţie imaginară în care se trezeşte captivat de *imago* maternă; din acel loc se poziţionează el în interiorul triunghiului oedipian, ceea ce presupune un proces de identificare imposibilă, presupunând întotdeauna, în modul unei pure dialectici imaginare, distrugerea unuia sau a altuia dintre parteneri".

„nu vrea să se vindece" şi care se uită la analist ca la un aliat de nădejde, mai întâi al familiei, apoi al poliţiei. Este oare schizofrenul bolnav şi rupt de realitate pentru că-i lipseşte Oedip, pentru că-i „lipseşte" ceva din Oedip – sau, din contră, tocmai ca urmare a oedipianizării pe care nu poate să o îndure şi pe care totul conspiră să-l oblige să o îndure (reprimarea socială înaintea psihanalizei)?

Oul schizofrenic este la fel ca oul biologic: ambele au o istorie asemănătoare, iar cunoaşterea lor s-a izbit de aceleaşi obstacole şi de aceleaşi iluzii. S-a crezut mai întâi că în dezvoltarea şi în diferenţierea oului existau nişte adevăraţi „organizatori" care hotărau soarta părţilor lui componente. Savanţii şi-au dat însă seama, pe de o parte, că tot soiul de substanţe variabile aveau aceeaşi acţiune ca şi stimulul avut în vedere şi, pe de altă parte, că părţile aveau ele însele competenţe şi potenţialităţi specifice care scăpau acţiunii stimulului (experienţa grefelor). De unde ideea că stimulii nu sunt nişte organizatori, ci nişte simpli inductori: nişte inductori de o natură absolut oarecare, la limită. Tot soiul de substanţe, tot soiul de materiale zdrobite, fierte, fărâmiţate au acelaşi efect. Iluzia fusese favorizată de *începuturile* dezvoltării: simplitatea începutului, constând de pildă în diviziuni celulare, putea lăsa să se creadă în existenţa unui soi de adecvare între elementul indus şi cel inductor. Ştim însă foarte bine că un lucru este întotdeauna greşit judecat după începuturile sale, şi aceasta pentru simplul motiv că lucrul cu pricina, pentru a putea să apară, e obligat să mimeze nişte stări structurale, să se escamoteze în nişte stări ale forţelor care-i slujesc drept măşti. Mai mult chiar: *încă de la început* se poate vedea că el se foloseşte de acestea într-un cu totul alt mod, şi că investeşte deja, sub mască, prin intermediul măştii, formele terminale şi stadiile superioare specifice pe care le va postula ulterior în mod de sine stătător, pentru ele însele. Aşa se întâmplă şi în cazul complexului lui Oedip: figurile parentale

nu sunt câtuşi de puţin nişte organizatori, ci nişte inductori sau nişte stimuli de o valoare indiferentă care declanşează nişte procese de o cu totul altă natură, înzestrate cu un fel de indiferenţă la stimuli. Şi fără îndoială că se poate *crede* că, la început (?), stimulul, inductorul oedipian este un veritabil organizator. Dar a crede este o operaţie a conştiinţei sau a preconştientului, o percepţie extrinsecă, nu o operaţie a inconştientului asupra lui însuşi. Şi, încă de la începutul vieţii copilului deja, este vorba de o cu totul altă întreprindere care mijeşte prin masca complexului Oedip, de un cu totul alt flux care se insinuează prin toate crăpăturile ei, de o cu totul altă aventură, care este aceea a producţiei dezirante. Or, despre faptul acesta nu se poate spune că psihanaliza nu-l va fi recunoscut într-un anumit fel. În teoria sa despre fantasma originară, despre urmele unei ereditǎţi arhaice şi despre sursele endogene ale supraeului, Freud afirmă neîncetat că factorii activi nu sunt părinţii reali, şi nici măcar părinţii aşa cum şi-i imaginează copilul. La fel şi cu atât mai abitir susţin acest lucru discipolii lui Lacan, atunci când reiau distincţia dintre imaginar şi simbolic, când opun numele tatălui, *imago*-ului şi forcluderea care priveşte semnificantul, unei absenţe sau carenţe reale a personajului patern. Cu neputinţă de imaginat o mai clară recunoaştere a faptului că figurile parentale sunt nişte inductori oarecare şi că adevăratul organizator se află în altă parte, pe latura indusului, nu pe aceea a inductorului. Dar tocmai aici începe problema, aceeaşi ca şi în cazul oului biologic. Căci, în aceste condiţii, nu există altă ieşire decât revenirea la ideea unui „teren", fie sub forma unei ineităţi filogenetice de preformare, fie sub aceea a unui *a priori* simbolic cultural legat de prematurare. Mai rău: este evident că prin invocarea unui astfel de *a priori* nu ieşim câtuşi de puţin din familialism în sensul său cel mai îngust, care grevează întreaga psihanaliză; ci, dimpotrivă, ne afundăm şi mai tare în el, generalizându-l. I-am pus pe părinţi la adevăratul lor loc

în inconştient, care este acela al unor inductori oarecare, dar continuăm să încredinţăm rolul de organizator unor elemente simbolice sau structurale care continuă să fie cele ale familiei şi ale matricei ei oedipiene. O dată în plus, nu ieşim din familie: am găsit doar mijlocul de-a o face să devină transcendentă.

Acesta este incurabilul familialism al psihanalizei, care închide inconştientul în Oedip, îl ligaturează la ambele capete, striveşte producţia dezirantă, condiţionându-l pe pacient să răspundă tati-mami şi să consume în continuare tot tati-mami. Foucault avea, prin urmare, perfectă dreptate atunci când spunea că psihanaliza desăvârşea într-un anumit fel, împlinea ceea ce psihiatria azilară a secolului al XIX-lea îşi propusese prin Pinel şi Tuke: să sudeze nebunia de un complex parental, s-o lege „de dialectica pe jumătate reală, pe jumătate imaginară a familiei" – să realizeze un microcosm în care să se simbolizeze „marile structuri masive ale societăţii burgheze şi ale valorilor ei", Familie-Copii, Păcat-Pedeapsă, Nebunie-Dezordine – să facă în aşa fel ca dezalienarea să urmeze aceeaşi cale ca şi alienarea, Oedip la ambele capete, consolidând astfel autoritatea morală a medicului ca Tată şi Judecător, ca Familie şi Lege –, pentru a ajunge, în sfârşit, la următorul paradox: „În timp ce bolnavul mintal este pe de-a-ntregul alienat în persoana reală a medicului său, acesta împrăştie realitatea maladiei mintale în conceptul critic de nebunie"[34].

---

[34] Michel Foucault, *Istoria nebuniei*, Plon, 1961, (tr. rom., uşor modificată, pp. 492 *sq.*): „În acest sens, toată psihiatria secolului al XIX-lea converge în mod real spre Freud, primul care a acceptat în toată gravitatea sa realitatea cuplului medic-bolnav... Freud a făcut să alunece către medic toate structurile pe care Pinel şi Tuke le amenajaseră prin internare. El l-a eliberat într-adevăr pe bolnav de acea existenţă azilară în care îl alienaseră eliberatorii săi; dar nu l-a eliberat de ceea ce era esenţial în această existenţă; i-a regrupat puterile, le-a întins la maximum, înnodându-le între mâinile medicului; a creat situaţia psihanalitică în care, printr-un scurtcircuit genial, alienarea devine dezalienantă, pentru că, în medic, ea devine subiect. Medicul, ca figură alienantă, rămâne cheia psihanalizei. Probabil tocmai pentru că n-a suprimat această structură ultimă şi pentru că le-a redus la aceasta pe toate celelalte,

Luminoase pagini! Să mai adăugăm şi că, *îmbrăcând* boala într-un complex familial interior pacientului, apoi însuşi complexul familial în transfer sau în relaţia pacient-medic, psihanaliza freudiană se folosea de familie într-un anumit mod intensiv. Această utilizare desfigura, bineînţeles, natura cantităţilor intensive din inconştient. Dar totuşi, el continua să respecte în parte, principiul general al unei produceri a acestor cantităţi. Din contră, atunci când s-a văzut din nou nevoită să se confrunte cu psihoza, dintr-odată familia s-a redesfăşurat în extensie, fiind considerată în sine, pentru ea însăşi, ca fiind gradimetrul forţelor de alienare şi de dezalienare. Şi, uite-aşa, studierea familiilor de schizofreni l-a relansat pe Oedip, făcându-l să domnească în ordinea unei familii extinse, în sânul căreia nu numai că fiecare individ îşi combina într-un mod mai mult sau mai puţin reuşit propriul triunghi cu triunghiurile celorlalţi, ci însuşi ansamblul familiei extinse oscila între polul unei „sfinte" triangulaţii structurante şi diferenţiatoare şi polul formelor unor triunghiuri pervertite, operând fuziunea lor într-un mod nediferenţiat.

Jacques Hochman analizează interesante varietăţi de familii psihotice din perspectiva aceluiaşi „postulat fuzional": familia efectiv fuzională, în care diferenţierea nu mai există decât între înăuntru şi afară (cei care nu fac parte din familie); familia scizională, care instituie în propriul ei sân blocuri, clanuri şi coaliţii; familia tubulară, în care triunghiul se multiplică la nesfârşit, fiecare membru având propriul său triunghi care se suprapune peste celelalte, fără a se mai putea recunoaşte limitele unei familii nucleare; familia forcluantă, în care diferenţierea este în acelaşi timp inclusă şi conjurată într-unul dintre membrii ei care este eliminat, anulat,

---

nu poate şi nu va putea psihanaliza să audă vocile neraţiunii, şi nici să descifreze pentru ele însele semnele smintelii. Psihanaliza poate să dezlege unele dintre formele nebuniei; dar rămâne străină faţă de lucrarea suverană a neraţiunii".

forclus.[35] Înţelegem că un concept precum cel de forcludere funcţionează în cadrul extensiv al unei astfel de familii în care mai multe generaţii, trei cel puţin, formează condiţia de fabricare a unui psihotic: de pildă, tulburările mamei faţă de propriul ei tată fac ca, la rândul său, fiul să nu-şi poată nici măcar „formula propria dorinţă" faţă de mamă. De unde ideea stranie că, dacă psihoticul scapă de sub complexul Oedip este doar pentru că el suferă de el la puterea a doua, într-un câmp de extensie care-i cuprinde şi pe bunici. Problema curei devine atunci foarte apropiată de o operaţiune de calcul diferenţial, în care se procedează prin depotenţializare pentru a se regăsi primele funcţii şi pentru a se reface triunghiul caracteristic sau nuclear – tot o sfântă treime, accederea la o situaţie în trei... Este evident că acest familialism în extensiune, în care familia primeşte forţele caracteristice alienării şi dezalienării, duce la abandonarea poziţiilor de bază ale psihanalizei privitoare la sexualitate, în pofida păstrării formale a unui vocabular analitic. Adevărată regresie, în beneficiul unei taxinomii a familiilor! Acest lucru se poate vedea foarte clar în tentativele de psihiatrie comunitară sau de psihoterapie aşa-zis familială, care dizolvă efectiv existenţa azilară, păstrând însă toate presupoziţiile acesteia şi reînnodând în chip fundamental legăturile cu psihiatria secolului al XIX-lea, conform sloganului propus de Hochmann: „De la familie la instituţia spitalicească, de la instituţia spitalicească la instituţia familială, ... revenire terapeutică la familie"!

Dar până şi în sectoarele cele mai progresiste şi mai revoluţionare ale analizei instituţionale, pe de o parte, şi ale antipsihiatriei, pe de altă parte, se menţine pericolul acestui familialism extins, în conformitate cu dublul impas al unui Oedip lărgit, atât în ceea ce priveşte diagnosticarea prin ele însele a familiilor patogene, cât şi constituirea unor cvasifamilii

[35] Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire*, Seuil, 1971, cap. IV. (Şi „Le postulat fusionnel", *Information psychiatrique*, sept. 1969.)

terapeutice. Odată stabilit că nu mai e vorba de a re-forma nişte cadre de adaptare şi de integrare familială şi socială, ci de a se institui forme originale de grupuri active, întrebarea care se pune este până la ce punct aceste grupuri de bază seamănă cu nişte familii artificiale şi până la ce punct se mai pretează ele oedipianizării. Aceste probleme au fost analizate în profunzime de Jean Oury. Ele demonstrează că degeaba se rupe psihiatria revoluţionară de idealurile adaptării comunitare, de tot ceea ce Maud Mannoni numeşte poliţia de adaptare, ea riscă în continuare, în orice moment, să fie rabatată pe un Oedip structural căruia i se diagnostichează absenţa şi i se reface integritatea, sfântă treime care continuă să sugrume producţia dezirantă şi să-i înăbuşe problemele. Conţinutul politic şi cultural, istorico-mondial şi rasial rămâne în continuare pulverizat în morişca oedipiană. Şi aceasta pentru simplul motiv că familia continuă să fie tratată ca o matrice sau, mai exact, ca un microcosm, ca un mediu *expresiv* valabil pentru sine şi care, oricât de capabil s-ar dovedi să exprime acţiunea forţelor alienante, le „mediază" tocmai suprimând adevăratele categorii ale *producţiei* specifice maşinilor de dorinţă. Ni se pare că un astfel de punct de vedere rămâne prezent chiar şi la Cooper (din acest punct de vedere, Laing se desprinde cu mai mult succes de familialism, graţie resurselor unui flux venit din Orient). „Familiile, scrie Cooper, operează o mediere între realitatea socială şi odraslele lor. Dacă realitatea socială respectivă este bogată în forme sociale alienate, atunci această alienare va fi una mediată pentru copil, fiind experimentată de către acesta ca stranietate în relaţiile familiale... O persoană poate să spună, de pildă, că mintea îi este controlată de o maşină electrică sau de nişte fiinţe de pe altă planetă. Aceste construcţii sunt, totuşi, în bună măsură, nişte incarnări ale procesului familial, care are toate aparenţele realităţii substanţiale, dar nu este altceva decât forma alienată a acţiunii sau a praxis-ului membrilor familiei, praxis care

literalmente domină mintea membrului psihotic. *Acele fiinţe metaforice din cosmos* sunt literalmente mama, tata şi fraţii care se aşază în jurul mesei la micul dejun în compania pretinsului psihotic."[36] Chiar şi teza de bază a antipsihiatriei, care postulează, la limită, o identitate de natură între alienarea socială şi alienarea mintală, trebuie înţeleasă în funcţie de un familialism menţinut, nu de respingerea lui. Căci tocmai în măsura în care familia-microcosm, familia-gradimetru exprimă alienarea socială, se consideră că ea „organizează" alienarea mintală în mintea membrilor ei sau în aceea a membrului ei psihotic (şi, dintre toţi membrii ei, „care este cel bun"?).

În concepţia generală referitoare la raporturile microcosm-macrocosm, Bergson a introdus o revoluţie discretă la care se cuvine să revenim. Asimilarea viului cu un microcosmos este un loc comun antic. Dar dacă viul este asemănător lumii, aceasta se datora, zice-se, faptului că el era sau tindea să fie un sistem izolat, în mod natural închis: comparaţia dintre microcosm şi macrocosm era, prin urmare, aceea dintre două figuri închise, dintre care una o exprima pe cealaltă şi se înscria în cealaltă. În deschiderea *Evoluţiei creatoare*, Bergson transformă în totalitate importanţa acestei comparaţii, deschizând ambele întreguri. Dacă viul se aseamănă cu lumea este, dimpotrivă, în măsura în care el se deschide spre deschiderea lumii; dacă este un tot e numai în măsura în care totul, atât acela al lumii, cât şi acela al viului, este în permanenţă pe cale de a se face, de a se produce şi de a creşte, de a se înscrie într-o dimensiune temporală ireductibilă şi neînchisă. La fel ni se pare că se întâmplă şi în cazul relaţiei familie-societate. Nu există un triunghi oedipian: Oedip este întotdeauna deschis în interiorul unui câmp social deschis. Oedip deschis către toate zările, spre toate cele patru colţuri ale câmpului social (nici măcar 3 + 1, ci 4 + n). Triunghi imperfect închis,

[36] David Cooper, *Psychiatrie et antipsychiatrie*, 1967, tr. fr. Seuil, p. 64.

triunghi poros şi infiltrat, triunghi explodat din care fluxurile de dorinţă evadează necontenit în alte direcţii. Este ciudat că a trebuit să se aştepte visele colonizaţilor pentru a se observa că, în vârfurile pseudotriunghiului, mama dansa cu misionarul, tata se lăsa sodomizat de către perceptorul de impozite, iar eul era bătut de un alb. Toată această împerechere a figurilor parentale cu agenţi de altă natură, strânsoarea lor ca de luptători este cea care împiedică triunghiul să se închidă, să funcţioneze pentru sine şi să pretindă că exprimă ori că reprezintă natura diferită a agenţilor despre care e vorba în inconştientul însuşi. Atunci când Fanon întâlneşte un caz de persecuţie legat de decesul mamei, el se întreabă mai întâi dacă se află „în faţa unui complex de vinovăţie inconştient de felul celui pe care Freud l-a descris în *Doliu şi melancolie*"; dar află foarte repede că mama a fost ucisă de un soldat francez şi că subiectul însuşi a asasinat-o, la rândul său, pe nevasta unui colon, a cărei fantomă revine neîncetat atrăgând, rupând în bucăţi amintirea mamei.[37] Se poate oricând susţine că astfel de situaţii-limită ale unor traumatisme de război, de stare de colonizare, de mizerie socială extremă etc. sunt puţin propice elaborării complexului Oedip – şi că tocmai de aceea favorizează o dezvoltare sau o explozie psihotică –, se simte cât se poate de clar că problema este în altă parte. Căci pe lângă că, în felul acesta, se recunoaşte că este nevoie de un anumit confort al familiei burgheze pentru a se furniza subiecţi oedipianizaţi, se împinge mereu mai departe problema a *ceea ce este cu adevărat investit* în condiţiile confortabile ale unui Oedip presupus normal sau normativ.

Revoluţionarul este primul care poate spune de drept: Oedip, nu cunosc – pentru că bucăţile împrăştiate ale acestuia rămân lipite prin toate colţurile câmpului social istoric, conceput ca un câmp de luptă, nu ca o scenă de teatru burghez. Cu atât mai rău dacă psihanaliştii roşesc. Dar Fanon observă

[37] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Maspero, 1961, p. 199.

că perioadele tulburi nu aveau efecte inconştiente numai asupra militanţilor activi, ci şi asupra celor neutri şi a celor care pretindeau a rămâne pe margine, a nu se amesteca în politică. La fel vom spune şi despre perioadele aparent calme: este o eroare grotescă să se creadă că inconştientul-copil nu cunoaşte altceva decât tati-mami, şi că nu ştie „în felul său propriu" că tatăl are un patron care nu este un tată al tatălui sau că este el însuşi un patron care nu este un tată... Fapt care ne determină să formulăm, pentru absolut toate cazurile, următoarea regulă: tatăl şi mama nu există decât pe bucăţi şi nu se organizează niciodată într-o figură sau într-o structură capabile în acelaşi timp să reprezinte inconştientul şi să-i reprezinte, în interiorul acestuia, pe diferiţii agenţi ai colectivităţii, ci explodează întotdeauna în fragmente care vin în contact cu aceşti agenţi, se înfruntă, se luptă sau se împacă cu ei într-un contact corp la corp. Tatăl, mama şi eul se află în luptă şi în priză directă cu elementele situaţiei istorice şi politice – soldatul, poliţistul, ocupantul, colaboraţionistul, contestatarul sau rezistentul, patronul, nevasta patronului –, care sparg clipă de clipă orice triangulaţie, împiedicând ansamblul situaţiei să se rabată pe complexul familial şi să se interiorizeze în el. Pe scurt, familia nu este niciodată un microcosmos în sensul unei figuri autonome, chiar şi înscrisă într-un cerc mai mare pe care l-ar media şi l-ar exprima. Prin însăşi natura ei, familia e excentrată, descentrată. Ni se vorbeşte de familii fuzionale, scizionale, tubulare sau forcluante. Dar de unde vin întreruperile, rupturile şi repartizarea lor, care împiedică, tocmai, familia să fie un „interior"? Există întotdeauna un unchi din America, un frate care a luat-o razna, o mătuşă care a fugit cu un militar, un văr şomer, falit sau care a căzut victimă crahului, un bunic anarhist, o bunică internată în spital, nebună sau incomodă. Familia nu-şi produce singură întreruperile şi rupturile. Familiile sunt întrerupte de nişte rupturi care nu sunt de natură familială:

Comuna din Paris, afacerea Dreyfus, religia şi ateismul, războiul din Spania, venirea la putere a fascismului sau a stalinismului, războiul din Vietnam, Mai '68... toate aceste evenimente formează complexele inconştientului, fiind mai eficace decât eternul Oedip. Şi este într-adevăr vorba de inconştient. Dacă există cu-adevărat structuri, ele nu există în minte, la umbra unui falus fantastic care i-ar repartiza lacunele, trecerile şi articulaţiile. Ele există în realul imediat imposibil. Aşa cum spune Gombrowicz, structuraliştii „îşi caută structurile în cultură, eu, în realitatea imediată. Felul meu de a vedea se afla în legătură directă cu evenimentele din acel moment: hitlerism, stalinism, fascism... Eram fascinat de formele groteşti şi terifiante care izbucneau în sfera interumanului, distrugând tot ce oamenii veneraseră până atunci"[38].

Eleniştii au perfectă dreptate să atragă atenţia că până şi în cazul venerabilului Oedip era vorba, deja, de „politică". Ei nu greşesc decât atunci când trag, de aici, concluzia că libidoul nu mai are, atunci, niciun amestec. Or, lucrurile stau perfect pe dos: ceea ce investeşte libidoul prin intermediul elementelor neînchegate, disjuncte, ale complexului Oedip, şi tocmai în măsura în care aceste elemente nu alcătuiesc niciodată o structură mentală autonomă expresivă, sunt întreruperile şi rupturile extrafamiliale, subfamiliale, *acele forme ale producţiei sociale aflate în legătură cu producţia dezirantă*. Schizanaliza nu ascunde, aşadar, faptul că este o psihanaliză politică şi socială, o analiză militantă: şi aceasta nu pentru că l-ar generaliza pe Oedip în cultură, în condiţiile ridicole care au existat până în momentul de faţă. Ci, dimpotrivă, pentru că îşi propune să demonstreze existenţa unei investiri libidinale inconştiente a producţiei sociale istorice, distinctă de investirile conştiente ce coexistă cu ea. Proust nu greşeşte atunci când afirmă că el nu realizează o operă intimistă, ci merge mult mai departe decât adepţii unei arte populiste sau proletare

[38] Witold Gombrowicz, *L'Herne*, nr. 14, p. 230.

care se mulţumesc să descrie socialul şi politicul în nişte opere „voit" expresive. În ceea ce-l priveşte, el se interesează de modul în care afacerea Dreyfus, apoi războiul din 1914 recompun familiile, introducând în ele noi rupturi şi noi conexiuni care antrenează o reaşezare a libidoului heterosexual şi homosexual (de exemplu, în mediul descompus al familiei Guermantes). Este propriu libidoului să investească câmpul social în nişte forme inconştiente şi, în felul acesta, să halucineze istoria, să delireze civilizaţiile, continentele şi rasele, şi să „simtă" cu intensitate o devenire mondială. Nu există lanţ semnificant în care să nu apară vreun chinez, vreun arab sau vreun negru care să intre în mintea şi să tulbure nopţile unui alb paranoic. Schizanaliza îşi propune să descompună inconştientul expresiv oedipian, întotdeauna artificial, reprimant şi reprimat, mediat de familie, pentru a putea să ajungă până la inconştientul productiv imediat. Da, familia este un *stimul* – dar un stimul absolut indiferent ca valoare, un inductor care nu este nici organizator, nici dezorganizator. Cât priveşte *răspunsul*, acesta vine întotdeauna de aiurea. Dacă există limbaj, el există pe latura răspunsului, nu pe aceea a stimulului. Până şi psihanaliza oedipiană a recunoscut pe faţă indiferenţa imaginilor parentale efective, ireductibilitatea răspunsului la stimulul pe care acestea îl exercită. S-a mulţumit însă să înţeleagă răspunsul pornind de la un simbolism expresiv în continuare familial, în loc să-l interpreteze în cadrul unui sistem inconştient al producţiei ca atare (economie analitică).

Marele argument al familialismului este: „cel puţin la început..." Acest argument poate fi formulat în mod explicit, dar el manifestă şi o persistenţă implicită în nişte teorii care, cu toate acestea, resping punctul de vedere genetic. *Cel puţin la început*, inconştientul s-ar exprima într-un stadiu al relaţiilor şi al constelaţiilor familiale în care s-ar amesteca realul, imaginarul şi simbolicul. Relaţiile sociale şi metafizice n-ar apărea decât *ulterior*, ca un dincolo. Şi cum începutul este

întotdeauna dublu, pereche (aceasta fiind tocmai condiţia pentru a nu se putea ieşi din el), se invocă un prim început preoedipian, „nediferenţierea primară a celor mai precoce etape ale personalităţii" în relaţia cu mama, apoi un al doilea început, complexul Oedip propriu-zis, cu legea tatălui şi cu diferenţierile exclusive pe care ea le impune în sânul familiei – în fine, latenţa, celebra latenţă, *după care* începe un dincolo. Dar cum acest dincolo constă în a-i face şi pe alţii să parcurgă acelaşi drum (copiii ce vor veni) şi cum primul început nu este considerat „preoedipian" decât pentru a marca apartenenţa lui la Oedip ca axă de referinţă, este cât se poate de clar că nu s-a făcut altceva decât să se închidă ambele capete ale complexului Oedip şi că orice „dincolo" şi orice „după" vor fi interpretate întotdeauna în funcţie de Oedip, prin raportare la Oedip, în interiorul unui Oedip. Totul va fi redus şi înghesuit în acesta, aşa cum dovedesc discuţiile despre rolul comparat al factorilor infantili şi al factorilor actuali în nevroză: şi cum s-ar putea ca lucrurile să stea altfel atâta timp cât factorul „actual" este conceput sub forma acestei ulterioriţăţi? Însă noi ştim de fapt că factorii actuali sunt prezenţi încă din copilărie, determinând investirile libidinale în funcţie de întreruperile şi de conexiunile pe care ei îi introduc în familie. Peste capul indivizilor din familie sau pe sub ei, producţia dezirantă şi producţia socială îşi simt în experienţa copilăriei identitatea de natură şi diferenţa de regim. Să ne gândim la trei mari cărţi închinate copilăriei: *Copilul* de Jules Vallès, *Jos inimile* de Darien şi *Moarte pe credit* de Céline. Vom vedea în ele felul în care pâinea, banii, locuinţa, ascensiunea socială, valorile burgheze şi cele revoluţionare, bogăţia şi sărăcia, împilarea şi revolta, clasele sociale, evenimentele politice, problemele metafizice şi colective, ce înseamnă a respira, de ce există săraci, de ce există bogaţi, fac obiectul unor investiri în care părinţii nu joacă decât rolul unor agenţi de producţie sau de antiproducţie speciali, aflaţi permanent în conflict cu alţi agenţi

pe care-i exprimă cu atât mai puţin, cu cât se luptă cu ei în paradisul şi în infernul copilului. Iar copilul spune: *de ce?* Omul cu şobolani nu aşteaptă să devină bărbat pentru a o investi pe femeia bogată şi pe femeia săracă care constituie factorul actual al obsesiei sale. Sexualitatea infantilă este negată din nişte motive de nemărturisit, dar tot din nişte motive de nemărturisit această sexualitate este redusă la faptul de a-ţi dori mama şi de a vrea să iei locul tatălui. Şantajul freudian se prezintă astfel: fie recunoaşteţi caracterul oedipian al sexualităţii infantile, fie abandonaţi susţinerea oricărei forme de sexualitate. Cu toate acestea, nu este nevoie nici măcar de umbra unui falus transcendent pentru ca efecte inconştiente de „semnificat" să se depună peste ansamblul determinărilor unui câmp social; din contră, investirea libidinală a acestor determinări este cea care le fixează utilizarea cu totul aparte ce li se dă în cadrul producţiei dezirante, ca şi regimul comparat al acestei producţii cu producţia socială, din care decurg stadiul dorinţei şi al reprimării ei, repartizarea agenţilor şi gradul de oedipianizare al sexualităţii. Spune foarte bine Lacan că în funcţie de crizele şi de blocajele ştiinţei, există o dramă a savantului care poate ajunge uneori până la nebunie, şi care „n-ar putea să se includă pe sine însuşi în Oedip fără să-l pună la îndoială", pe cale de consecinţă.[39] Din acest punct de vedere, fiecare copil este un mic savant, un mic Cantor. Şi degeaba urcăm înapoi pe firul vârstelor, niciodată nu vom găsi vreun copil prins într-o ordine familială autonomă, expresivă şi semnificantă. În jocurile şi alăptările lui, în lanţurile şi meditaţiile sale, până şi sugarul se află prins deja într-o producţie dezirantă actuală, în care părinţii joacă rolul de obiecte parţiale, de martori, de raportori şi agenţi, în fluxul unui proces care îi debordează din toate direcţiile şi care pune

[39] Lacan, *Écrits*, p. 870. (Referitor la rolul specific al femeii bogate şi al femeii sărace în „Omul cu şobolani", trimitem la analizele lui Lacan din „Le Mythe individuel du névrosé", *C.D.U.*, text nerepublicat în *Écrits*.)

dorinţa într-un raport imediat cu o realitate istorică şi socială. Este cât se poate de adevărat că nu există nimic preoedipian şi că, în general, Oedip trebuie împins înapoi până la cele mai fragede vârste, dar numai în ordinea unei reprimări a inconştientului. După cum la fel de adevărat este şi că, în ordinea producţiei, totul este anoedipian; că există elemente non-oedipiene şi anoedipiene care încep să se manifeste la fel de devreme ca şi Oedip şi se prelungesc până la fel de târziu ca şi el, într-un alt ritm însă, sub un alt regim, pe o altă dimensiune şi cu alte utilizări date sintezelor care hrănesc autoproducerea inconştientului, inconştientul-orfan, inconştientul jucător, inconştientul meditativ şi social.

Operaţiunea de bază a complexului Oedip o constituie stabilirea unui ansamblu de relaţii biunivoce între agenţii de producţie, de reproducere şi de antiproducţie socială, pe de o parte, şi agenţii reproducerii familiale aşa-zis naturale, pe de altă parte. Această operaţie poartă numele de *aplicare*. Se întâmplă la fel ca atunci când ai împături o faţă de masă, iar cele 4 (+ n) colţuri ale ei ar fi îndoite în 3 (3 + 1, pentru a marca factorul transcendent care operează împăturirea). Devine atunci inevitabil ca agenţii de producţie să fie interpretaţi ca nişte derivaţi sau ca nişte substituţi ai unor figuri parentale, în interiorul unui sistem de echivalenţă care regăseşte pretutindeni tatăl, mama şi eul. (Şi nu se face altceva decât ca dificultatea să fie împinsă în urmă, dacă se ia în considerare ansamblul sistemului, care este făcut să depindă atunci de termenul transcendent, falusul.) Este vorba, aici, de o utilizare greşită a sintezei conjunctive, care ne face să spunem „era deci tatăl tău, era deci mama ta..." Iar faptul că abia ulterior se descoperă că totul era tati-şi-mami nu trebuie deloc să ne mire din moment ce se presupune că aşa a fost încă de la început, dar că după aceea a fost uitat-refulat, chiar şi pentru a fi regăsit ulterior prin raportare la ceea ce a urmat. De unde şi formula magică ce marchează cât se poate de clar

biunivocizarea, altfel spus strivirea, reducerea realului polivoc în beneficiul unui raport simbolic între două articulări: deci *asta* voia să însemne chestia *aia*! Totul este făcut să pornească din Oedip, prin explicaţie, cu atât mai multă certitudine, cu cât totul a fost înghesuit în el prin aplicare. Doar în aparenţă Oedip reprezintă un început, fie ca origine istorică sau preistorică, fie ca întemeiere structurală. El reprezintă un început în totalitate ideologic şi pentru ideologie. În realitate, Oedip reprezintă întotdeauna şi în exclusivitate un ansamblu de sosire pentru un ansamblu de pornire constituit de o formaţiune socială. Totul i se pliază, în sensul că agenţii şi relaţiile de producţie socială, ca şi investirile libidinale ce le corespund sunt rabatate pe figurile reproducerii familiale şi reduse la acestea. În ansamblul de pornire există formaţiunea socială, sau mai curând formaţiunile sociale; rasele, clasele, continentele, popoarele, împărăţiile, suveranităţile; Ioana d'Arc şi Marele Mongol, Luther şi Şarpele aztec. În ansamblul de sosire, nu mai există decât tăticul, mamica şi eu. *Despre Oedip, la fel ca şi despre producţia dezirantă*, se impune prin urmare să spunem: se află la sfârşit, nu la început. Dar absolut deloc în acelaşi fel. Am văzut că producţia dezirantă constituia limita producţiei sociale, întotdeauna contrazisă în cadrul formaţiunii capitaliste: corpul fără organe la limita socius-ului deteritorializat, deşertul la porţile oraşului... Dar este, tocmai, urgent ca limita să fie deplasată, să fie făcută inofensivă şi să treacă, să aibă aerul că trece prin interiorul formaţiunii sociale înseşi. Schizofrenia, sau producţia dezirantă, este limita dintre organizarea molară şi multiplicitatea moleculară a dorinţei; trebuie ca această limită de deteritorializare să treacă acum prin interiorul organizării molare, să fie aplicată unei teritorialităţi factice şi aservite. Presimţim, atunci, ce anume înseamnă, de fapt, Oedip: el deplasează limita, o interiorizează. Mai bine un popor de nevrozaţi decât un singur schizofren reuşit, neautizat! Incomparabil instrument de

gregarizare, Oedip constituie ultima teritorialitate aservită şi privată a omului european. (Mai mult chiar, limita deplasată, conjurată, trece prin interiorul complexului Oedip, printre cei doi poli ai săi.)

Câteva cuvinte acum despre ruşinea psihanalizei în istorie şi în politică. Procedeul este cât se poate de bine cunoscut: sunt puşi faţă în faţă Marele Om şi Mulţimea. Se pretinde a se face istoria cu aceste două entităţi, cu aceste două fantoşe, marele Crustaceu şi Nevertebrata dementă. Oedip este plasat la începuturi. De o parte îl avem, prin urmare, pe marele om definit în mod oedipian: şi-a ucis aşadar tatăl, prin acel omor care nu se mai sfârşeşte, fie pentru a-l distruge şi a se identifica cu mama sa, fie pentru a-l interioriza, a-i lua locul sau a se împăca cu el (şi, ca detaliu, atâtea variante ce corespund soluţiilor nevrotice, psihotice, perverse sau „normale", adică sublimatorii...). Oricum, marele om este deja mare, pentru că, în bine sau în rău, el a găsit o anumită soluţie originală a conflictului oedipian. Hitler îl distruge pe tată dezlănţuind în el forţele mamei-rele, Luther îl interiorizează pe tată şi încheie, astfel, un compromis cu supraeul. De cealaltă parte avem mulţimea, definită şi ea tot în mod oedipian, prin imagini parentale de un al doilea tip, colective; întâlnirea poate prin urmare să se producă, Luther şi creştinii din secolul al XVI-lea, Hitler şi poporul german, conform unor corespondenţe care nu implică obligatoriu identitatea (Hitler joacă rolul de tată prin „transfuzie homosexuală" şi faţă de mulţimea feminină; Luther, pe cel de femeie faţă de Dumnezeul creştinilor). Desigur, pentru a se pune la adăpost de furia istoricului, psihanalistul precizează că el nu se ocupă decât de un anumit tip de cauze, că trebuie să se ţină seama şi de „celelalte" cauze, dar că el nu le poate face pe toate. El se ocupă, de altfel, arhisuficient de celelalte cauze pentru a putea să ne ofere un gust anticipat despre ce înseamnă acestea: ţine cont de instituţiile unei epoci (de biserica romano-catolică din

secolul al XVI-lea, de puterea capitalistă din secolul XX) fie şi doar pentru a vedea în ele... nişte imagini parentale de un tip şi mai nou, care îl asociază pe tată cu mama şi care vor fi disociate şi regrupate diferit în acţiunea marelui om şi în cea a mulţimii. Contează prea puţin dacă tonul acestor cărţi este unul ortodox, culturalist sau arhetipal. Astfel de cărţi întorc stomacul pe dos. Ele nu trebuie să fie însă respinse spunându-se că ţin de trecutul îndepărtat al psihanalizei: astfel de cărţi se mai scriu şi astăzi, şi încă în număr foarte mare. Nu trebuie însă nici să se spună că este vorba de o utilizare imprudentă a complexului lui Oedip: căci ce altfel de utilizare i s-ar putea da? Nu este vorba nici de dimensiunea ambiguă a unei „psihanalize aplicate"; căci întregul complex Oedip, complexul lui Oedip în sine reprezintă deja o aplicaţie, în înţelesul strict al cuvântului. Şi nici măcar atunci când cei mai buni psihanalişti îşi interzic aplicaţiile istorico-politice nu se poate spune că lucrurile merg mai bine, deoarece ei se *repliază* pe stânca castrării, pe care-o prezintă ca fiind sălaşul unui „adevăr insuportabil" ireductibil: se închid într-un falocentrism care-i determină să considere că activitatea analitică trebuie să se desfăşoare întotdeauna în interiorul unui microcosm familial, continuând să trateze investirile directe ale câmpului social de către libidou ca pe nişte simple dependenţe imaginare ale lui Oedip, în care ar trebui să se denunţe „un vis fuzional" sau „o fantasmă de reîntoarcere la Unitate". Castrarea, spun ei, iată ceea ce ne desparte de politic, iată ce anume constituie originalitatea noastră, a analiştilor, cei care nu uităm că societatea este, şi ea, triunghiulară şi simbolică!

Chiar dacă este adevărat că Oedip se obţine prin rabatere şi prin aplicare, presupune totuşi el însuşi un anumit tip de investire libidinală a câmpului social, a producerii şi a formării acestui câmp. Nu există Oedip individual, aşa cum nu există nici fantasmă individuală. Complexul lui Oedip reprezintă un mijloc de integrare în grup, atât sub forma

adaptativă a propriei lui reproduceri care-l face să treacă de la o generaţie la alta, cât şi prin stazele nevrotice neadaptate care blochează dorinţa în nişte impasuri anume amenajate. Tocmai de aceea şi înfloreşte Oedip în interiorul grupurilor aservite, acolo unde o ordine prestabilită este investită în înseşi formele ei reprimante. Şi nu formele grupului aservit depind de proiecţii şi de identificări oedipiene, ci din contră: aplicaţiile oedipiene sunt cele care depind de determinările grupului aservit ca ansamblu de pornire şi de investirea lor libidinală (a munci de la treisprezece ani, a urca pe scara socială, a promova, a face parte din rândul exploatatorilor...). Există, prin urmare, o *utilizare segregativă* a sintezelor conjunctive din inconştient care nu coincid cu diviziunile de clasă, chiar dacă ea constituie o armă incomparabilă în slujba unei clase dominante: ea este cea care generează sentimentul de „a fi de-al nostru", de a face parte dintr-o rasă superioară ameninţată de duşmani din afară. Aşa se întâmplă, de pildă, cu Micul Alb, fiul de pionieri, cu irlandezul protestant care comemorează victoria strămoşilor săi, cu fascistul din rasa stăpânilor. Oedip depinde de un astfel de sentiment naţionalist, religios, rasist, nu invers: nu tatăl este cel care se proiectează în şef, ci şeful e cel care îi este aplicat tatălui, fie pentru a ne spune „nu-ţi vei depăşi tatăl", fie pentru a ne spune „îl vei depăşi, regăsindu-ne strămoşii". Lacan a arătat într-un fel profund legătura dintre Oedip şi segregare. Nu, totuşi, în sensul că segregarea ar fi o consecinţă a complexului Oedip, subiacentă fraternităţii dintre fraţi odată ce tatăl a murit. Dimpotrivă, tocmai utilizarea segregativă constituie o condiţie a complexului lui Oedip, în măsura în care câmpul social nu poate fi rabatat pe legătura familială, redus la aceasta şi închis în ea decât presupunând un enorm arhaism, o incarnare a rasei în persoană sau în spirit – da, sunt de-al vostru...

Nu este vorba de o chestiune de ideologie. Este vorba de o investire libidinală inconştientă a câmpului social care

coexistă, dar nu coincide obligatoriu, cu investirile preconştiente, sau cu ceea ce investirile preconştiente „ar trebui să fie". Iată de ce, atunci când nişte subiecţi, fie ei indivizi sau grupuri, acţionează în chip manifest împotriva propriilor lor interese de clasă, atunci când ei aderă la interesele şi la idealurile unei clase pe care propria lor situaţie obiectivă ar trebui să-i determine s-o combată, nu este suficient să se spună: s-au lăsat induşi în eroare, masele au fost trase pe sfoară. Căci nu este vorba de o problemă ideologică, de ignorare şi de iluzionare, ci de o problemă ţinând de dorinţă, *iar dorinţa face parte din infrastructură*. Investirile preconştiente se realizează, sau ar trebui să se realizeze, în funcţie de *interesele* unor clase aflate în opoziţie. Dar investirile inconştiente se realizează în funcţie de diverse postulări ale *dorinţei* şi de utilizările care sunt date sintezelor, foarte diferite de interesele subiectului care doreşte, fie acesta individual sau colectiv. Ele pot să asigure supunerea generală faţă de o clasă dominantă, făcând ca prin interiorul unui câmp social să treacă nişte rupturi-întreruperi şi nişte segregări tocmai în măsura în care câmpul cu pricina este investit de dorinţă şi nu de interese. O formă de producţie şi de reproducere socială, cu mecanismele ei economice şi financiare, cu formaţiunile ei politice etc., poate fi dorită ca atare, în totalitate sau parţial, independent de interesul subiectului dezirant. Într-un mod absolut deloc metaforic, nici chiar printr-o metaforă paternă, îi făcea Hitler pe fascişti să intre în erecţie. Într-un mod absolut deloc metaforic îi face o operaţiune bancară sau bursieră, un titlu, un cupon, un credit să aibă erecţii pe nişte oameni care nu sunt bancheri. Dar banul care creşte şi înfloreşte, banul care produce bani? Există „complexe" economico-sociale care sunt în acelaşi timp şi adevărate complexe ale inconştientului şi care transmit voluptăţi de la vârful până la baza ierarhiei lor (complexul militaro-industrial, de exemplu). Iar ideologia, Oedip şi falusul n-au niciun amestec aici, pentru simplul motiv că

depind ele de toate acestea în loc să se afle la originea lor. Se întâmplă în felul acesta pentru că este vorba de fluxuri, de stocuri, de întreruperi şi de fluctuaţii ale fluxurilor; există dorinţă pretutindeni acolo unde ceva fluează şi curge, trăgând după sine atât subiecţi interesaţi, cât şi subiecţi beţi sau adormiţi spre nişte revărsări fatale.

Acesta este, prin urmare, ţelul schizanalizei: să analizeze natura specifică a investirilor libidinale ale economicului şi politicului; şi să arate, în felul acesta, cum poate fi dorinţa determinată să-şi dorească propria reprimare în subiectul care doreşte (de unde şi rolul pulsiunii de moarte în branşarea dintre dorinţă şi social). Toate acestea se petrec nu la nivelul ideologiei, ci mult dedesubt. O investire inconştientă de tip fascist sau reacţionar poate coexista cu o investire conştient revoluţionară. Invers, se poate întâmpla (rar) ca o investire revoluţionară, la nivelul dorinţei, să coexiste cu o investire reacţionară, ascultând de un interes conştient. Oricum însă, investirile conştiente şi cele inconştiente nu sunt de acelaşi tip, chiar şi atunci când coincid şi se suprapun. Definim investirea inconştientă reacţionară ca fiind în conformitate cu interesul clasei dominante, dar acţionând, în ceea ce o priveşte, în termeni de dorinţă, printr-o utilizare segregativă a sintezelor conjunctive din care decurge Oedip: fac parte din rasa superioară. Investirea revoluţionară inconştientă, în schimb, este de aşa natură încât dorinţa, tot în modul ei propriu, intersectează interesul claselor dominate, exploatate, eliberând nişte fluxuri capabile în acelaşi timp să distrugă toate segregările şi aplicaţiile lor oedipiene, să halucineze istoria, să delireze rasele şi să incendieze continentele. Nu, nu sunt de-al vostru, sunt cel exterior şi deteritorializat, „aparţin unei rase pe vecie inferioară, ... sunt o fiară, un negru". Şi aici tot de o putere intensă de a investi şi de a contrainvesti în inconştient este vorba. Complexul lui Oedip sare în aer pentru că înseşi condiţiile lui au fost aruncate în aer. *Utilizarea nomadică şi*

polivocă a sintezelor conjunctive se opune *utilizării lor segregative şi biunivoce*. Delirul are doi poli, unul rasist şi altul rasial, unul paranoic-segregativ şi altul schizo-nomadic. Iar între ei, nenumărate alunecări subtile şi incerte, prin care inconştientul pendulează el însuşi între sarcinile sale reacţionare şi potenţialităţile sale revoluţionare. Până şi Schreber ajunge să se considere Mare Mongol, depăşind segregarea ariană. De aici, ambiguitatea anumitor pasaje din marii autori, atunci când ei mânuiesc tema raselor, la fel de fertilă în echivoc ca şi destinul. Schizanaliza trebuie să descurce, aici, firele. Căci a citi un text nu constituie niciodată un exerciţiu de erudiţie în căutarea semnificaţilor şi cu atât mai puţin un exerciţiu profund textual în căutarea unui semnificant, ci o utilizare productivă a maşinii literare, un montaj de maşini dezirante, exerciţiu schizoid care degajă forţa revoluţionară a unui text. Acel „Aşa, deci!" sau meditaţia din *Igitur* despre rasă, în relaţie esenţială cu nebunia.

*

Inepuizabil şi mereu actual, inventarul de gogomănii debitate pe marginea complexului lui Oedip! Ni se spune că taţii au murit „vreme de mii de ani" (ce chestie!) şi că „interiorizarea" corespondentă a imaginii părinteşti a avut loc pe parcursul paleoliticului, până la începutul neoliticului, „cu aproximativ 8 000 de ani în urmă"[40]. Facem sau nu facem istorie. Dar, într-adevăr, cât priveşte moartea tatălui, ştirea nu circulă prea repede. Am greşi dacă l-am băga pe Nietzsche în povestea aceasta. Căci Nietzsche nu este cineva care să rumege moartea tatălui şi care să aibă nevoie de întregul paleolitic pentru a o interioriza. Din contră: Nietzsche este profund sătul de toate scornelile astea despre moartea tatălui şi despre moartea lui Dumnezeu şi vrea să pună o dată capăt

[40] Gérard Mendel, *La Révolte contre le père*, Payot, 1968, p. 422.

discursurilor interminabile despre acest subiect, discursuri la modă încă din epoca sa hegeliană. Din păcate, nu i-a ieşit pasienţa, căci discursurile au continuat. Dar Nietzsche voia să trecem în sfârşit la lucruri serioase. Despre moartea lui Dumnezeu, el ne oferă nu mai puţin de douăsprezece sau treisprezece versiuni, pentru a-i arăta adevărata valoare şi a face să nu se mai vorbească despre ea, pentru a pune evenimentul într-o lumină comică. Explicând că acest eveniment nu are strict nicio importanţă, că nu-l interesează cu adevărat decât pe ultimul Papă: Dumnezeu mort sau nemort, tatăl mort sau nemort este acelaşi lucru, deoarece aceeaşi represiune şi aceeaşi refulare se continuă fie în numele unui Dumnezeu ori al unui tată viu, fie în numele omului ori al tatălui mort şi interiorizat. Nietzsche spune că importantă nu este vestea că Dumnezeu a murit, ci timpul de care acest eveniment are nevoie pentru a-şi arăta roadele. Aici, psihanalistul ciuleşte din nou urechea, are impresia că se regăseşte pe sine: ştim foarte bine că inconştientul are nevoie de timp ca să digere o noutate, se pot chiar cita câteva pasaje din Freud referitoare la inconştientul care nu are habar de timp şi care-şi conservă obiectele asemeni unui mormânt egiptean. Atâta doar că Nietzsche nu voia să spună câtuşi de puţin asta: el nu vrea să spună că moartea lui Dumnezeu are nevoie de mult timp pentru a-şi croi drum prin inconştient. Ce vrea el să spună este că ceea ce are nevoie de atâta timp ca să ajungă *până la conştiinţă* este vestea că moartea lui Dumnezeu nu are nicio importanţă *pentru inconştient*. Adevăratele roade ale veştii nu sunt urmările morţii lui Dumnezeu, ci cealaltă veste, aceea că moartea lui Dumnezeu nu are nicio urmare. Altfel spus: că Dumnezeu, la fel ca şi tatăl, n-a existat niciodată (sau foarte, foarte demult, în paleolitic poate...). Dintotdeauna, n-am ucis altceva decât un mort. Roadele veştii morţii lui Dumnezeu suprimă atât floarea de mort, cât şi mugurele de viaţă. Căci, viu sau mort, este doar o chestiune de credinţă, nu

se iese din elementul credinţei. Anunţul despre moartea tatălui constituie o ultimă credinţă, „credinţa în virtuţile necredinţei", despre care Nietzsche spune: „Această violenţă dovedeşte în continuare nevoia noastră de a avea o credinţă, un sprijin, o *structură*..." Structura-Oedip.

Engels adusese un omagiu geniului lui Bachofen pentru că acesta recunoscuse în mit figurile dreptului matern şi ale dreptului patern, luptele şi relaţiile dintre ele. Strecoară însă un reproş care schimbă totul: ai crede că Bachofen chiar crede în mituri, în Erinii, în Apollo şi în Atena.[41] Cu atât mai mult un reproş similar le poate fi adresat psihanaliştilor: s-ar zice că şi ei cred în mituri, în Oedip, în castrare. Psihanaliştii răspund însă: problema nu este dacă noi credem, ci dacă inconştientul însuşi crede! Dar ce este acest inconştient redus la stadiul de credinţă? Cine îi injectează credinţă? Psihanaliza nu va putea deveni o disciplină riguroasă decât dacă va purcede la o punere între paranteze a credinţei, adică la o *reducere materialistă* a complexului lui Oedip ca formă ideologică. Nu este vorba de a spune că Oedip este o falsă credinţă, ci că însăşi credinţa este ceva fals, care deturnează şi înăbuşă producţia efectivă. Tocmai de aceea vizionarii sunt cel mai puţin credincioşi. Atunci când raportăm dorinţa la Oedip, ne condamnăm singuri la a ignora caracterul productiv al dorinţei, condamnăm dorinţa la a se reduce doar la nişte vise vagi şi la nişte închipuiri care nu mai reprezintă decât nişte expresii conştiente ale dorinţei, o raportăm la nişte existenţe independente – tata, mama, strămoşii – care nu-şi presupun încă elementele ca elemente interne ale dorinţei. Problema tatălui este de acelaşi soi cu problema lui Dumnezeu: izvorâtă din abstracţie, ea presupune ruptă legătura dintre om şi natură, legătura dintre om şi lume, astfel încât omul trebuie să fie produs ca om de ceva exterior deopotrivă naturii şi omului. Asupra acestui punct, Nietzsche face o observaţie foarte

[41] Engels, *L'Origine de la famille*, Ed. Sociales, p. 19, prefaţă.

apropiată de cea a lui Marx şi Engels: „Facem haz chiar şi numai când găsim alăturate noţiunile «omul şi lumea», despărţite prin sublima aroganţă a cuvinţelului «şi»"[42]. De un cu totul alt soi este coextensivitatea dintre om şi natură; mişcare circulară prin care inconştientul, rămânând în continuare subiect, se produce şi se reproduce pe sine. Inconştientul nu se generează pe sine progresând (sau regresând) de la un corp la altul: tatăl tău, tatăl tatălui tău etc. Corpul organizat este obiectul reproducerii prin generare, dar nu şi subiectul ei. Singurul subiect al reproducerii este inconştientul însuşi, care se menţine în forma circulară a producerii. Nu sexualitatea este un mijloc aflat în serviciul generării, ci generarea corpurilor este cea care se află în serviciul sexualităţii înţelese ca autoproducere a inconştientului. Nu sexualitatea reprezintă o recompensă dată ego-ului în schimbul subordonării lui faţă de procesul generării, ci, dimpotrivă, generarea este o consolare a ego-ului, prelungirea lui, trecerea de la un corp la alt corp prin care inconştientul nu face decât să se reproducă pe sine însuşi în sine. Tocmai în acest sens se impune să spunem: inconştientul a fost dintotdeauna orfan, adică s-a generat dintotdeauna pe sine însuşi în identitatea dintre natură şi om, dintre lume şi om. Problema tatălui şi problema lui Dumnezeu este cea care a devenit imposibilă, indiferentă, într-atât de echivalente sunt faptul de a afirma şi acela de a nega o astfel de fiinţă, de a o trăi sau de a o ucide: în ambele cazuri este vorba de unul şi acelaşi contrasens cu privire la natura inconştientului.

Psihanaliştii ţin însă să producă omul în mod abstract, adică ideologic, pentru cultură. Complexul lui Oedip este cel care-l produce, astfel, pe om şi care atribuie o structură falsei mişcări de progresie sau de regresie infinite: tatăl tău şi tatăl tatălui tău, bulgăre de zăpadă al complexului lui Oedip

[42] Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, V, § 346 (tr. rom. Humanitas, 1994, p. 219) şi Marx, *Économie et philosophie*, Pléiade II, pp. 88-89).

mergând până la părintele hoardei, până la Dumnezeu şi până în paleolitic. Oedip ne face oameni, în bine şi în rău, spune inventarul de gogomănii. În această privinţă, tonul poate să varieze, dar fondul rămâne în permanenţă acelaşi: nu vei scăpa din Oedip, n-ai de ales decât între „soluţia nevrotică" şi „soluţia non-nevrotică". Tonul poate să fie acela al psihanalistului furios, psihanalistul-poliţist: cei care nu recunosc imperialismul complexului lui Oedip sunt nişte devianţi periculoşi, nişte stângişti asupra cărora trebuie asmuţită reprimarea socială şi poliţienească, vorbesc prea mult şi sunt lipsiţi de analitate (Dr. Mendel, Dr. Stéphane). Prin ce neliniştitor joc de cuvinte devine analistul promotorul analităţii? Sau psihanalistul-preot, psihanalistul pios care cântă incurabila insuficienţă a faptului de a fi: nu vedeţi că Oedip ne salvează, de fapt, de Oedip, că el este mizeria, dar şi gloria noastră, după cum îl trăim nevrotic sau îi trăim structura, maică a sfintei credinţe (J.M. Pohier). Sau tehno-psihanalistul, reformistul obsedat de triunghi, cel care îmbracă în mantia complexului lui Oedip minunatele daruri ale civilizaţiei – identitatea, mania depresivă şi libertatea în progresie infinită: „Cu ajutorul complexului lui Oedip, individul învaţă să trăiască situaţia triunghiulară, garanţie a identităţii sale, şi descoperă totodată, când într-un mod depresiv, când într-un mod exaltant, alienarea fundamentală, iremediabila sa singurătate ca preţ al libertăţii sale. Structura de bază a complexului Oedip nu trebuie să fie doar generalizată în timp la toate experienţele triunghiulare ale copilului cu părinţii săi, ea trebuie să fie generalizată şi în spaţiu la relaţiile triunghiulare altele decât relaţiile părinţi-copii"[43].

Inconştientul nu pune nicio problemă de sens, ci numai probleme de utilizare. Întrebarea despre dorinţă nu este „ce înseamnă?", ci *cum funcţionează*. Cum funcţionează maşinile dezirante, ale tale, ale mele, cu ce rateuri care fac parte din

[43] Jacques Hochmann, *Pour une psychiatrie communautaire*, p. 38.

modul lor de utilizare, în ce fel trec ele de la un corp la altul, cum se atârnă ele pe corpul fără organe, cum îşi confruntă propriul regim cu acela al maşinilor sociale? Un mecanism docil trebuie uns sau, dacă nu, maşina infernală e gata. Ce fel de conexiuni, ce fel de disjuncţii, ce fel de conjuncţii, în ce fel trebuie utilizate sintezele? Chestia asta nu reprezintă nimic, ci produce; nu vrea să însemne şi să spună nimic, ci funcţionează. În falimentul general al întrebării „ce vrea să însemne asta?" îşi face intrarea dorinţa. Nu ne-am priceput să punem problema limbajului decât în măsura în care lingviştii şi logicienii au evacuat semnificaţia; şi cea mai înaltă putere a limbajului a fost descoperită în momentul când am privit opera ca pe o maşină producând anumite efecte, depinzând de anumite utilizări. Malcolm Lowry spune despre opera sa: e tot ce vreţi din moment ce funcţionează, „şi funcţionează, fiţi siguri, am făcut experienţa" – e o maşinărie.[44] Numai că faptul că semnificaţia nu este altceva decât utilizarea, uzul, nu devine un principiu solid decât dacă dispunem de nişte *criterii imanente* capabile să determine utilizările legitime în opoziţie cu utilizările nelegitime care trimit, dimpotrivă, utilizarea la o semnificaţie presupusă, refăcând astfel un fel de transcendenţă. Analiza numită transcendentală constă tocmai în determinarea acestor criterii, imanente câmpului inconştientului, în măsura în care ele *se opun* utilizărilor transcendente ale unui „ce vrea să însemne asta?" Schizanaliza este o analiză în acelaşi timp transcendentală şi materialistă. Este critică, în sensul că exercită o critică a complexului Oedip sau împinge complexul Oedip până la propria sa autocritică. Ea îşi propune să exploreze un inconştient transcendental în locul unuia metafizic; unul material în locul unuia ideologic; unul schizofrenic în locul unuia oedipian; unul nonfigurativ în locul unuia imaginar; unul real în locul unuia simbolic; unul maşinic în locul unuia structural; unul molecular, microfizic

[44] Malcolm Lowry, *Choix de lettres*, tr. fr. Denoël, pp. 86-87.

şi micrologic în locul unuia molar şi gregar; un inconştient productiv în locul unui inconştient depresiv. Şi are în vedere nişte principii practice, înţelese ca direcţii de imprimat „curei".

Am văzut deci mai înainte felul în care criteriile imanente ale producţiei dezirante permiteau să se definească utilizările legitime date sintezelor, total diferite de utilizările lor oedipiene. Iar referitor la această producţie dezirantă, utilizările nelegitime ni se păreau multiforme, dar gravitând întotdeauna în jurul aceleiaşi erori şi ascunzând de fiecare dată paralogisme teoretice şi practice. Mai întâi, o utilizare parţială şi nespecifică a sintezelor conective se opunea întrebuinţării oedipiene, globale şi specifice. Această utilizare global-specifică avea două aspecte, unul parental şi altul conjugal, cărora le corespundea forma triunghiulară a complexului lui Oedip şi reproducerea acestei forme. Ea se baza pe un paralogism al extrapolării, care constituia, în sfârşit, cauza formală a complexului Oedip şi a cărui nelegitimitate apăsa asupra întregii operaţiuni: a extrage din lanţul semnificant un obiect complet transcendent ca semnificant despotic de care întregul lanţ părea, atunci, a depinde, atribuind o lipsă fiecărei postulări a dorinţei, sudând dorinţa de o lege, generând iluzia unei detaşări. Apoi, o utilizare inclusivă şi ilimitativă a sintezelor disjunctive se opune utilizării lor oedipiene, exclusive, limitative. Această utilizare limitativă are la rândul ei doi poli, unul imaginar şi altul simbolic, dat fiind că nu permite să se aleagă decât diferenţierile simbolice exclusive şi imaginarul nediferenţiat, ambele determinate în mod corelativ de către Oedip. Ea ne demonstrează, de astă dată, cum procedează Oedip, care este modul specific de a proceda al complexului lui Oedip: printr-un paralogism al *double bind*-ului, al dublului impas (sau, cum ar fi mai nimerit să traducem, conform unei sugestii a lui Henri Gobard, „dublă priză", ca în cazul unei duble chei la catch, pentru a demonstra şi mai elocvent

tratamentul la care este supus inconştientul atunci când este ligaturat la ambele capete, nelăsându-i-se altă şansă decât să răspundă „Oedip", decât să recite la nesfârşit litania complexului lui Oedip, atât în caz de boală, cât şi în caz de sănătate, atât când este vorba de crize, cât şi când este vorba de rezolvarea lor, atât pentru soluţia, cât şi pentru problema pe care o reprezintă deopotrivă el; căci, oricum, *double bind*-ul nu este procesul schizofrenic, ci, dimpotrivă, complexul Oedip în măsura în care acesta întrerupe procesul sau îl face să meargă în gol). În sfârşit, o utilizare nomadă şi polivocă a sintezelor conjunctive se opune utilizării segregative şi biunivoce. Şi de data aceasta, utilizarea biunivocă, nelegitimă din punctul de vedere al inconştientului însuşi, prezintă două momente: pe de o parte un moment rasist, naţionalist, religios etc., care generează prin segregare un ansamblu de pornire întotdeauna presupus, chiar şi într-un mod pur implicit, de către Oedip; pe de altă parte un moment familial, care generează prin aplicare ansamblul de sosire. De unde cel de-al treilea paralogism, al aplicării, care fixează condiţia complexului Oedip instaurând un ansamblu de relaţii biunivoce între determinările câmpului social şi determinările familiale, făcând astfel posibilă şi inevitabilă rabaterea investirilor libidinale pe veşnicul tatimami. Şi încă n-am epuizat toate paralogismele ce orientează cura din punct de vedere practic în sensul unei oedipianizări furibunde, al unei trădări a dorinţei, al unei internări la creşă a inconştientului, al unei maşini narcisice pentru mici euri guralive şi arogante, necontenită absorbţie de plusvaloare capitalistă, flux de vorbe contra flux de bani, povestea fără sfârşit, psihanaliza.

Principalele trei erori care sunt comise în ceea ce priveşte dorinţa sunt lipsa, legea şi semnificantul. Este vorba, de fapt, despre una şi aceeaşi eroare, idealismul care elaborează o concepţie pioasă cu privire la inconştient. Şi degeaba ne-am strădui să intepretăm aceste noţiuni în termenii unei

combinatorii care ar transforma lipsa dintr-o privaţiune într-un loc gol, legea dintr-o poruncă într-o regulă a jocului şi semnificantul dintr-o semnificaţie într-un distribuitor – nu vom izbuti să le împiedicăm să-şi târască după ele întregul cortegiu teologic: insuficienţă a faptului de a fi, vinovăţie, semnificaţie. Interpretarea structurală recuză orice credinţă, se ridică mai presus de imagini, nu reţine din tată şi din mamă decât nişte funcţii, defineşte *interdicţia* şi *transgresiunea* ca fiind nişte operaţiuni de structură: dar ce apă va putea spăla aceste concepte de planul lor de fundal, de lumile lor de fundal – religiozitatea? Cunoaşterea ştiinţifică înţeleasă ca lipsă de credinţă reprezintă, într-adevăr, cel din urmă refugiu al credinţei şi, după cum spune Nietzsche, niciodată n-a existat decât o singură psihologie, aceea a preotului. În momentul când se reintroduce lipsa în dorinţă, întreaga producţie dezirantă este nimicită, fiind redusă la a nu mai fi decât producere de fantasme; dar semnul nu produce fantasme, este producere de real şi postulare a dorinţei în realitate. În momentul când dorinţa este sudată din nou de lege, ţi se poate părea că spui totul spunând că acesta este un lucru cunoscut de când lumea, că nu există dorinţă fără lege, reîncepi, într-adevăr, eterna operaţiune de eternă reprimare, care închide inconştientul în cercul interdicţiei şi al transgresiunii, liturghie albă şi liturghie neagră; semnul dorinţei nu este însă niciodată un semn al legii, este un semn al puterii şi al putinţei – şi cine ar îndrăzni să numească lege faptul că dorinţa îşi impune şi îşi dezvoltă putinţa şi că pretutindeni unde apare, ea determină curgeri de fluxuri şi întreruperi de substanţe („Mă feresc să vorbesc de legi chimice, cuvântul acesta emană un gust moral")? În momentul când dorinţa este făcută să depindă de semnificant, dorinţa este adusă din nou sub jugul unui despotism al cărui efect e castrarea, acolo unde recunoaştem, de fapt, trăsătura caracteristică semnificantului însuşi; numai că semnul dorinţei nu este niciodată semnificant, el există în

miile de întreruperi-flux productive care nu se lasă semnificate prin linia de unire a castrării, fiind întotdeauna un punct-semn cu mai multe dimensiuni, polivocitatea ca bază pentru o semiologie punctuală.

Inconştientul e negru, se spune. Deseori li se reproşează lui Reich şi lui Marcuse „rousseauismul", naturalismul lor: o anumită concepţie mult prea idilică cu privire la inconştient. Dar nu i se atribuie oare tocmai inconştientului nişte orori care nu pot să fie decât ale conştiinţei şi ale unei credinţe prea sigure pe ele însele? Este oare o exagerare să spunem că, în inconştient, există inevitabil mai puţină cruzime şi teroare şi de alt tip, decât în conştiinţa unui moştenitor, a unui militar ori a unui şef de stat? Inconştientul are grozăviile lui, dar care nu sunt antropomorfe. Nu somnul raţiunii naşte monştri, ci mai curând raţionalitatea vigilentă şi insomniacă. Inconştientul e rousseau-ist, fiind om-natură. Şi câtă maliţie şi şiretenie la Rousseau! Transgresiune, vinovăţie, castrare: acestea să fie cu adevărat determinările inconştientului, sau să fie vorba doar de *felul în care un preot vede lucrurile*? Căci există, desigur, multe alte forme în afara psihanalizei de a oedipianiza inconştientul, de a-l culpabiliza şi de a-l castra. Psihanaliza însă sprijină mişcarea şi inventează un ultim preot. Analiza oedipiană impune pentru toate sintezele inconştientului o utilizare transcendentă care asigură *conversia* acestora. Tocmai de aceea problema practică a schizanalizei este *reversia* în sens invers: faptul de a le reda sintezelor inconştientului utilizarea lor imanentă. A dezoedipianiza, a sfâşia pânza de păianjen a lui tati-mami, a rupe lanţul credinţelor pentru a ajunge până la producţia maşinilor dezirante şi până la investirile economice şi sociale care constituie adevărata miză a unei analize militante. N-am ajuns să facem încă nimic atâta timp cât n-am izbutit să ajungem până la maşini. Operaţie ce presupune o seamă de intervenţii cât se poate de concrete în realitate: pseudoneutralităţii binevoitoare a analistului oedipian,

care nu vrea să audă şi nu aude altceva decât tati şi mami, trebuie să-i ia locul o activitate rău-voitoare, deschis rău-voitoare – mă plictiseşti de moarte cu Oedip-ul tău, dacă o ţii tot aşa întrerupem analiza şi te bag la şocuri electrice, încetează odată cu tati-mami –, bineînţeles, „Hamlet trăieşte în tine tot aşa cum şi Werther trăieşte în tine", la fel ca şi Oedip de altfel, şi tot ce mai vrei, *dar* „tu faci să crească mâini şi picioare uterine, buze uterine, o mustaţă uterină; retrăind la nesfârşit morţile reminiscente, eul tău devine un fel de teoremă medicală care demonstrează la nesfârşit zădărnicia vieţii... *Te-ai născut Hamlet? Nu l-ai făcut cumva pe Hamlet să se nască în tine? La ce bun să ne mai întoarcem la mit?*"[45]. Prin renunţarea la mit este vorba de a reintroduce puţină voie-bună, puţină descoperire în psihanaliză. Căci a devenit extrem de posomorâtă, extrem de tristă, mult prea interminabilă, în toate dinainte făcută. Ni se va replica oare că nici schizofrenul nu este prea vesel? Tristeţea lui nu se va fi datorând însă tocmai faptului că el nu mai poate să îndure forţele de oedipianizare, de hamletizare, care-l încercuiesc, înăbuşindu-l? Mai bine să fugă, s-o ia la sănătoasa pe corpul fără organe şi să se închidă în el, să închidă corpul fără organe de jur-împrejurul său. Mica bucurie este schizofrenizarea ca proces, nu schizofrenul ca entitate clinică. „Din proces voi aţi făcut un ţel..." Dacă am forţa un psihanalist să pătrundă pe domeniile inconştientului productiv, s-ar simţi la fel de dislocat, cu tot teatrul său, ca o actriţă de la Comedia Franceză într-o uzină sau ca un popă din Evul Mediu la banda rulantă dintr-un atelier. Montare de unităţi de producţie, branşare de maşini dezirante: ceea ce se petrece în această uzină, ceea ce înseamnă acest proces, chinurile şi momentele lui de glorie, durerile şi bucuriile lui rămân încă necunoscute.

[45] Henry Miller, *Hamlet*, tr. fr. Correa, p. 156.

*

Am încercat să analizăm forma, reproducerea, cauza (formală), procedeul şi condiţia triunghiului oedipian. Am amânat însă analiza forţelor reale, a cauzelor reale de care depinde triangulaţia. Linia generală a răspunsului este simplă, a fost trasată de către Reich: este vorba de represiunea socială, de forţele de represiune socială. Acest răspuns lasă, totuşi, neatinse două probleme, conferindu-le chiar o urgenţă cu atât mai imperioasă: pe de o parte, raportul specific dintre refulare şi reprimare; iar pe de altă parte, poziţia cu totul aparte a complexului Oedip în interiorul sistemului reprimare-refulare. Cele două probleme sunt în mod evident legate, deoarece, *dacă refularea s-ar exercita* asupra unor dorinţe incestuoase, ea ar dobândi prin chiar acest fapt o anumită independenţă şi o anumită întâietate, ca o condiţie pentru constituirea schimbului sau a oricărei societăţi, faţă de reprimare, care nu s-ar mai ocupa decât de revenirile refulatului în interiorul unei societăţi date. Va trebui prin urmare să ne ocupăm mai întâi de cea de-a doua întrebare: se exercită cumva refularea asupra complexului lui Oedip înţeles ca expresie adecvată a inconştientului? Mai mult, trebuie oare să spunem, împreună cu Freud, că Oedip, în funcţie de cei doi poli ai săi, este fie refulat (nu fără a lăsa urme şi prilejuri de revenire care se vor izbi de interdicţii), fie suprimat (nu fără a se transmite la copii, cu care va reîncepe aceeşi eternă poveste)?[46] Întrebarea pe care o punem este dacă Oedip exprimă în mod efectiv dorinţa; dacă este dorit, înseamnă că asupra lui operează refularea. Or, argumentul lui Freud are de ce să ne lase visători în această privinţă: Freud reia o observaţie a lui Frazer conform căreia „legea le interzice oamenilor numai ceea ce ei ar putea săvârşi sub presiunea pulsiunilor lor... Deci

[46] Freud, „Declinul complexului lui Oedip", 1924; (tr. rom. *Opere*, 6, Trei, 2001).

în loc ca din interzicerea prin lege a incestului să tragem concluzia că există o respingere naturală a incestului, ar trebui să tragem concluzia că spre incest împinge un instinct natural..."[47]. Cu alte cuvinte, ni se spune: dacă e interzis înseamnă că este dorit (n-ar fi nevoie să se interzică ceva ce nu se doreşte...). O dată în plus, această încredere în lege ne lasă visători, ignorare a vicleniilor şi a procedeelor legii.

Nemuritorul tată din *Moarte pe credit* urlă: vrei prin urmare să mă faci să mor, asta vrei, nu-i aşa? Noi nu voiam totuşi nimic de felul acesta. Nu voiam ca trenul să fie tata, iar gara, mama. Nu voiam decât inocenţa şi pacea, şi să fim lăsaţi să ne jucăm în voie cu maşinuţele noastre, o, producţie dezirantă! Bineînţeles că bucăţi din corpul mamei şi ciosvârte din acela al tatălui sunt prinse în conexiuni, că anumite apelative parentale apar în disjuncţiile lanţului, că părinţii sunt prezenţi ca nişte stimuli oarecare ce declanşează devenirea peripeţiilor, a raselor şi a continentelor. Dar cât de ciudată este mania freudiană de a raporta la Oedip ceea ce-l depăşeşte în totalitate, începând cu halucinarea cărţilor şi cu delirul uceniciilor (institutorul-substitut al tatălui şi cartea-roman de familie...). Freud nu suporta nici măcar o simplă glumă a lui Jung, care spunea că Oedip n-ar trebui să aibă existenţă reală din moment ce sălbaticul preferă o femeie tânără şi frumoasă în locul mamei sau al bunicii. Dar dacă Jung a trădat totul, el n-a făcut-o totuşi prin această glumă, care nu poate să sugereze decât cel mult faptul că mama funcţionează ca o fată tânără în aceeaşi măsură ca şi fata ca mamă, principalul fiind pentru sălbatic şi pentru copil să-şi bricoleze şi să facă să funcţioneze propriile sale maşini dezirante, să-şi facă fluxurile să treacă, să-şi opereze propriile întreruperi. Legea ne spune: Să nu te culci cu mama ta şi să nu-ţi ucizi tatăl. Iar noi, subiecţi ascultători, ne spunem atunci: aha, *deci asta* voiam eu de fapt! Ne trece oare prin

[47] Freud, *Totem şi tabu*, 1912 (tr. rom. *Opere*, 4, Trei, p. 307).

minte bănuiala că legea dezonorează, că are tot interesul să-l umilească şi să-l desfigureze pe cel pe care ea îl consideră deja din capul locului vinovat, pe cel pe care ea-l vrea vinovat, pe cel pe care ea vrea să-l facă să se simtă el însuşi vinovat? Ne purtăm ca şi cum am putea să conchidem direct care este natura refulatului pornind de la refulare şi ca şi cum pornind de la interdicţie am putea să tragem o concluzie cu privire la ceea ce e interzis. Avem de-a face, o dată în plus, cu un paralogism tipic, al patrulea, pe care ar trebui să-l numim *deplasare*. Căci se întâmplă ca legea să interzică ceva perfect fictiv în ordinea dorinţei sau a „instinctelor" pentru a-şi convinge supuşii că aveau intenţia corespunzătoare acestei ficţiuni. Aceasta este, de altfel, chiar singura modalitate, pentru lege, de a muşca din inconştient şi de a culpabiliza inconştientul. Pe scurt, nu ne aflăm în faţa unui sistem cu doi termeni în care, pornind de la interdicţia formală, am putea să deducem ceea ce este cu adevărat interzis. Ne aflăm într-un sistem cu trei termeni, în care o astfel de concluzie devine total nelegitimă. Trebuie să distingem: reprezentarea refulantă, care operează refularea; reprezentantul refulat, asupra căruia se exercită cu adevărat refularea; reprezentantul deplasat, care oferă despre refulat o imagine aparentă trucată de care se presupune că dorinţa se va lăsa indusă în eroare. Asta înseamnă Oedip: imaginea trucată. Refularea nu operează în cadrul lui şi nu asupra lui se exercită refularea. Nu este nici măcar vorba de o revenire a refulatului. Ci de un produs factice al refulării. Complexul lui Oedip este doar reprezentatul, în măsura în care el este indus prin refulare. Iar aceasta nu poate să acţioneze fără să deplaseze dorinţa, fără a stârni o *dorinţă de consecinţe* numai bună pentru a fi pedepsită, gata caldă pentru pedeapsă, şi a o pune în locul *dorinţei antecedente* asupra căreia ea acţionează în principiu sau în realitate („aha, deci despre asta era vorba!"). Lawrence, care nu poartă o luptă împotriva lui Freud în numele

drepturilor Idealului, ci vorbeşte în virtutea fluxurilor de sexualitate, a intensităţilor inconştientului, şi care este mâhnit şi stupefiat de ceea ce Freud tocmai este pe cale să facă în momentul când închide sexualitatea într-o *nursery* oedipiană, presimte această operaţiune de deplasare şi protestează din toate puterile: nu, Oedip nu este o stare a dorinţei şi a pulsiunilor, ci o *idee*, nimic mai mult decât o simplă idee pe care ne-o inspiră refularea în privinţa dorinţei, nici măcar un compromis, ci o idee aflată în slujba refulării, a propagandei şi a propagării acesteia. „Mobilul incestuos este o deducţie logică a raţiunii umane care recurge la această soluţie extremă pentru a se salva pe ea însăşi... Este în primul rând şi mai presus de orice o deducţie logică a raţiunii, chiar dacă este efectuată inconştient, şi care apoi este introdusă în sfera pasională, unde devine principiu de acţiune... Asta nu are nimic de-a face cu inconştientul activ, care pâlpâie, vibrează, călătoreşte... Înţelegem că inconştientul nu conţine nimic ideal, nimic care să ţină cât de cât de concepte şi, prin urmare, nimic personal, dat fiind că forma persoanelor, la fel ca şi ego-ul, ţine de eul conştient sau subiectiv din punct de vedere mental. Aşa încât primele analize sunt, sau ar trebui să fie, cu atât mai impersonale, cu cât *relaţiile aşa-zis umane nu sunt în joc*. Primul contact nu este nici personal, nici biologic, fapt pe care psihanaliza n-a reuşit să-l înţeleagă."[48]

Dorinţele oedipiene nu sunt câtuşi de puţin refulate şi nici nu trebuie să fie. Ele se află, cu toate acestea, într-o relaţie intimă cu refularea, dar într-un alt mod. Sunt amăgirea, sau imaginea desfigurată prin intermediul căreia refularea prinde dorinţa în laţ. Dacă dorinţa e refulată, acest lucru nu se întâmplă pentru că noi ne-am dori mama sau am dori moartea tatălui; din contră, ea nu devine aşa ceva decât tocmai pentru că e refulată, nu ajunge să îmbrace această

[48] D.H. Lawrence, „Psychanalyse et inconscient", 1920, tr. fr. (modificată), în *Homme d'abord*, bibl. 10-18, pp. 219-256.

mască decât tocmai sub efectul refulării care i-o modelează şi i-o aplică pe faţă. Ne putem îndoi, de altfel, de faptul că incestul ar reprezenta un autentic obstacol în calea instituirii societăţii, aşa cum susţin adepţii concepţiei *eşanjiste*. S-au văzut şi lucruri mai rele... Adevăratul pericol se află în altă parte. Dacă dorinţa ajunge să fie refulată este pentru că orice formulare a unei dorinţe, oricât de neînsemnată, are capacitatea de a pune la îndoială ordinea existentă a unei societăţi: şi nu pentru că dorinţa ar fi asocială, dimpotrivă. Dar dă lucrurile peste cap; nu există maşină dezirantă care să poată fi impusă fără a arunca în aer sectoare întregi ale societăţii. Orice-ar crede anumiţi revoluţionari, dorinţa este prin însăşi esenţa ei revoluţionară – dorinţa, nu sărbătoarea! –, şi nicio societate nu poate să tolereze impunerea vreunei dorinţe adevărate fără ca structurile ei de exploatare, de aservire şi de ierarhizare să nu fie compromise. Dacă o societate se confundă cu aceste structuri (ipoteză amuzantă), atunci, da, dorinţa o ameninţă în mod esenţial. Este, deci, de o importanţă vitală pentru o societate să reprime dorinţa şi chiar să găsească ceva mai bun decât reprimarea, pentru ca reprimarea, ierarhia, aservirea şi exploatarea să ajungă să fie dorite în ele însele. Este absolut ruşinos că trebuie să spunem nişte lucruri atât de elementare: dorinţa nu ameninţă o societate pentru că este dorinţă de a face amor cu mama, ci pentru că e revoluţionară. Şi asta nu înseamnă că dorinţa e altceva decât sexualitatea, ci că sexualitatea şi dragostea nu-şi trăiesc viaţa între pereţii dormitorului lui Oedip, ci visează mai curând orizonturi largi, determinând trecerea unor fluxuri neobişnuite care nu se lasă stocate în interiorul unei ordini prestabilite. Dorinţa nu „vrea" revoluţia, este revoluţionară prin ea însăşi şi, s-ar zice, în mod involuntar, prin simplul fapt că vrea ceea ce vrea. Încă de la începutul acestui studiu, susţinem în acelaşi timp că producţia socială şi producţia dezirantă sunt totuna, dar că diferă ca regim, ceea ce face ca o formă

socială de producţie să exercite o esenţială represiune asupra producţiei dezirante, dar şi ca producţia dezirantă (o „adevărată" dorinţă) să aibă, potenţial, cu ce să arunce în aer forma socială. Dar ce este o „adevărată" dorinţă din moment ce represiunea însăşi este dorită? Cum pot fi cele două deosebite – pentru asta cerem drepturile unei analize extrem de lente. Căci, să nu ne înşelăm în această privinţă, până şi în utilizările lor opuse, *este vorba de aceleaşi sinteze.*

Se observă lesne ce anume aşteaptă psihanaliza de la o pretinsă legătură prin care Oedip ar fi în acelaşi timp obiectul refulării şi chiar şi subiectul ei, prin intermediul supraeului. Ea aşteaptă o justificare culturală a refulării, care să-l facă să treacă în prim-plan şi care să nu mai considere problema reprimării decât ca secundară din punctul de vedere al inconştientului. Tocmai de aceea au şi putut criticii să-i atribuie o cotitură conservatoare şi reacţionară lui Freud, din momentul în care acesta îi dă refulării o valoare autonomă, ca şi condiţie a culturii care s-ar exercita împotriva impulsurilor incestuoase: Reich spune chiar că marea răscruce a freudismului, *abandonarea sexualităţii*, a intervenit atunci când Freud a acceptat ideea unei angoase prime care ar declanşa refularea în mod endogen. Să ne uităm la articolul din 1908, despre „morala sexuală civilizată": complexul lui Oedip nu este încă numit ca atare, refularea este luată în considerare în funcţie de reprimare, care provoacă o *deplasare* şi care se exercită asupra pulsiunilor parţiale în măsura în care acestea reprezintă, în felul lor, un soi de producţie dezirantă, mai înainte de a se exercita împotriva impulsurilor incestuoase sau de alt fel care ameninţă căsătoria legitimă. Ulterior însă este evident că, cu cât problema complexului lui Oedip şi a incestului va începe să ocupe tot mai mult prim-planul scenei, cu atât refularea şi corelatele ei, suprimarea şi sublimarea, vor începe să fie fundamentate pe nişte exigenţe presupus transcendente ale civilizaţiei, în timp ce psihanaliza se va

înfunda tot mai mult într-o viziune familialistă şi ideologică. Nu vom relua aici întreaga poveste a compromisurilor reacţionare ale freudismului şi chiar a „capitulării lui teoretice": această muncă a fost făcută de mai multe ori, în profunzime, în mod riguros şi nuanţat.[49] Nu vedem nicio problemă deosebită în coexistenţa, în sânul aceleiaşi doctrine teoretice şi practice, a unor elemente revoluţionare, reformiste şi reacţionare. Refuzăm o lovitură de tipul „da sau ba", „ori o iei ca atare, aşa cum e, ori o laşi de tot", sub pretextul că teoria justifică practica dat fiind că este născută din aceasta sau că procesul „curei" nu poate fi contestat decât pe baza unor elemente extrase tocmai din ea. Ca şi cum orice mare doctrină n-ar fi o *formaţiune combinată*, alcătuită din piese şi din bucăţi, din coduri şi din fluxuri diverse amestecate, din parţiale şi derivate, din care derivă însăşi viaţa şi devenirea ei. Ca şi cum i s-ar putea reproşa cuiva că întreţine o relaţie ambiguă cu psihanaliza, fără a aminti mai întâi că psihanaliza este formată ea însăşi dintr-o relaţie ambiguă, din punct de vedere teoretic şi practic, cu ceea ce ea descoperă şi cu forţele pe care le manipulează. Dacă investigarea critică a ideologiei freudiene a fost deja efectuată, şi încă foarte bine, istoria mişcării, în schimb, nu se află nici măcar în stadiul de schiţă: structura grupării psihanalitice, politica, tendinţele şi focarele ei, autoaplicările, sinuciderile şi nebuniile ei, imensul supraeu al grupării, tot ceea ce s-a petrecut pe corpul plin al maestrului. Ceea ce se cuvine să numim opera monumentală a lui Jones nu distruge cenzura, ci o codifică. Şi felul în care au coexistat trei elemente: elementul explorator şi de pionierat, revoluţionar, care descoperea producţia dezirantă; elementul cultural clasic,

[49] *Cf.* cele două expuneri clasice, cea a lui Reich (în *Funcţia orgasmului*, tr. fr. cit., pp. 165-181) şi cea a lui Marcuse (în *Eros şi civilizaţie*, tr. fr. Ed. de Minuit, primele capitole [tr. rom. Herbert Marcuse, *Scrieri filosofice*, Ed. Politică, Bucureşti, 1977, p. 179 *sq.*]). Problema a fost reluată recent în câteva articole din *Partisans*, nr. 46, februarie 1969: François Gantheret, „Freud et la question sociopolitique"; Jean-Marie Brohm, „Psychanalyse et révolution" (p. 85, p. 97).

care rabata totul pe scena unei reprezentări teatrale oedipiene (întoarcerea mitului!); şi, în sfârşit, cel de-al treilea element, cel mai neliniştitor, un fel de *racket* avid de respectabilitate, care nu va înceta să-şi dea toată silinţa ca să se facă recunoscut şi instituţionalizat, o formidabilă întreprindere de absorbţie a plusvalorii, cu codificarea ei în ceea ce priveşte cura interminabilă, cu justificarea ei cinică privitoare la rolul banilor şi cu toate garanţiile pe care ea ţine să le ofere ordinii existente. Din toate acestea exista deja câte ceva la Freud, acest fantastic Cristofor Columb, acest genial cititor burghez al lui Goethe, Shakespeare şi Sofocle, acest Al Capone mascat.

Forţa lui Reich este aceea de a fi demascat felul în care refularea depindea de reprimare. Fapt care nu implică nici cea mai mică confuzie între cele două concepte, din moment ce reprimarea are, tocmai, nevoie de refulare pentru a forma nişte subiecţi docili şi a asigura reproducerea formaţiunii sociale, inclusiv pe latura structurilor ei represive. Departe însă ca represiunea socială să trebuiască a fi înţeleasă plecându-se de la o refulare familială coextensivă cu însăşi civilizaţia, tocmai aceasta din urmă este cea care trebuie înţeleasă în funcţie de o reprimare inerentă unei forme de producţie socială dată. Represiunea nu se exercită asupra dorinţei (şi nu doar asupra unor nevoi şi interese), decât tocmai prin intermediul refulării sexuale. Iar familia este cu adevărat, în mod efectiv, agentul delegat al acestei refulări, în măsura în care asigură „o reproducere psihologică de masă a sistemului economic al unei societăţi". De unde nu vom trage, firesc, concluzia că dorinţa este oedipiană. Din contră, reprimarea dorinţei şi refularea sexuală, altfel spus *staza* energiei libidinale, sunt cele care-l actualizează pe Oedip, deturnând dorinţa spre acest impas intenţionat, organizat de către societatea reprimantă. Reich a fost primul care a pus problema raportului dintre dorinţă şi câmpul social (mergând mai departe decât Marcuse, care o tratează cu lejeritate). El este adevăratul

întemeietor al unei psihiatrii materialiste. Punând problema în termeni de dorinţă, el este primul care respinge explicaţiile unui marxism sumar, mult prea grăbit în a afirma că masele au fost înşelate, mistificate... Dar pentru că nu elaborase îndeajuns conceptul unei producţii dezirante, el nu izbutea să determine inserarea dorinţei în însăşi infrastructura economică, inserarea pulsiunilor în producţia socială. Fapt care a făcut ca investirea revoluţionară să-i apară ca fiind de aşa natură încât, în ea, dorinţa coincidea pur şi simplu cu o raţionalitate economică; cât priveşte investirile revoluţionare de masă, acestea îi păreau a trimite în continuare tot la ideologie, astfel încât psihanaliza nu mai avea decât rolul de a explica subiectivul, negativul şi inhibatul, fără a lua parte direct, ca atare, la pozitivitatea mişcării revoluţionare şi la creativitatea dezirantă (aşa ceva n-ar fi însemnat oare, dintr-un anumit punct de vedere, a reintroduce eroarea şi iluzia?). Cert este că Reich, în numele dorinţei, a strecurat în psihanaliză un imn închinat vieţii. În resemnarea finală a freudismului, el denunţa o frică de viaţă, o resurgenţă a idealului ascetic, o ciorbă de cultură a conştiinţei încărcate. Mai bine să pornim în căutarea Orgonului, spunea el, elementul vital şi cosmic al dorinţei, decât să mai continuăm să fim psihanalişti în aceste condiţii. Nimeni nu i-o va ierta, în timp ce lui Freud i s-a iertat totul. A fost primul care a încercat să facă să funcţioneze împreună maşina analitică şi maşina revoluţionară. Iar la sfârşit nu mai avea decât propriile lui maşini dezirante, cutiile lui paranoice, miraculoase, celibatare, cu pereţi metalici împodobiţi cu lână şi bumbac.

Faptul că refularea se deosebeşte de reprimare prin caracterul inconştient al operaţiei şi al rezultatului ei („până şi inhibarea revoltei a devenit inconştientă"), această distincţie exprimă într-adevăr diferenţa de natură. De aici însă nu se poate trage concluzia existenţei vreunei independenţe reale. Refularea este de aşa natură încât reprimarea ajunge să fie

dorită, încetând a mai fi conştientă; şi ea induce o dorinţă de consecinţe, o imagine trucată a obiectului asupra căruia se exercită, care îi dă o aparenţă de independenţă. Refularea propriu-zisă este un instrument în slujba represiunii. Obiectul asupra căruia ea se exercită este la rândul său obiect al reprimării: producţia dezirantă. Dar refularea implică, tocmai, o dublă operaţiune originală, una prin care formaţiunea socială reprimantă îşi deleagă puterea unei instanţe refulante, cealaltă prin care, în mod corelativ, dorinţa reprimată este parcă acoperită de imaginea deplasată şi trucată pe care o provoacă despre ea refularea. Avem de-a face în acelaşi timp cu o delegare a refulării de către formaţiunea socială şi cu o desfigurare, cu o deplasare a formaţiunii dezirante prin refulare. Agentul delegat al refulării, sau mai curând pentru refulare, este familia; imaginea desfigurată a refulatului sunt impulsurile incestuoase. Oedip, oedipianizarea constituie prin urmare rodul acestei duble operaţii. *Printr-o aceeaşi mişcare, producţia socială represivă este înlocuită cu familia refulantă, iar aceasta, la rândul ei, oferă despre producţia dezirantă o imagine deplasată care reprezintă refulatul înţeles ca impulsuri familiale incestuoase.* Raportului dintre cele două producţii i se substituie, astfel, raportul familie-impulsuri, printr-o diversiune în urma căreia întreaga psihanaliză ajunge s-o ia razna, rătăcind calea. Şi se poate observa foarte clar interesul pe care-l prezintă o astfel de operaţie din punctul de vedere al producţiei sociale, care n-ar putea să conjure în alt fel capacitatea de răzvrătire şi de revoluţie a dorinţei. Punându-i-se în faţă oglinda deformantă a incestului (deci asta voiai de fapt?), dorinţei i se trezeşte ruşinea, este stupefiată, este pusă într-o situaţie fără ieşire, este lesne convinsă să renunţe la „ea însăşi" în numele intereselor superioare ale civilizaţiei (dacă toată lumea ar face aşa, dacă toată lumea s-ar culca cu maică-sa sau ar păstra-o pe soră-sa pentru sine?... Unde-am ajunge?... N-ar mai exista diferenţiere, nici schimburi posibile...). Trebuie

să se acţioneze rapid şi de foarte devreme. *Un foarte puţin adânc pârâiaş calomniat*, incestul.

Dar dacă interesul operaţiunii din punctul de vedere al producţiei sociale poate fi lesne observat, mai greu se poate vedea ce anume o face posibilă din punctul de vedere al producţiei dezirante înseşi. Deţinem, totuşi, câteva elemente pentru a putea formula un răspuns. Ar trebui ca producţia socială să dispună, pe suprafaţa de înregistrare a socius-ului, de o instanţă capabilă şi ea să atace, să „muşte", să se înscrie şi ea pe suprafaţa de înregistrare a dorinţei. O atare instanţă există: familia. Ea ţine în mod esenţial de înregistrarea producţiei sociale, în calitate de sistem de reproducere a producătorilor. Şi fără îndoială că la polul opus, înregistrarea producţiei dezirante pe corpul fără organe se realizează prin intermediul unei reţele genealogice *care nu este de ordin familial*: părinţii nu intervin aici decât ca obiecte parţiale, ca fluxuri, ca semne şi ca agenţi ai unui proces care îi depăşeşte din toate părţile. Copilul cel mult „raportează", în mod nevinovat, la părinţi câte ceva din surprinzătoarea experienţă productivă pe care el o face cu dorinţa sa; dar această experienţă nu *se* raportează la ei ca atare. Or, tocmai aici intervine operaţiunea. Sub acţiunea timpurie a reprimării sociale, familia se insinuează în reţeaua genealogiei dezirante, înstrăinează în propriul său beneficiu întreaga genealogie, confiscând Numenul (să nu fim copii, Dumnezeu este tata...). Lucrurile se petrec ca şi cum experienţa dezirantă „s-ar" raporta la părinţi şi ca şi cum familia ar constitui legea ei supremă. Obiectele parţiale sunt supuse faimoasei legi a totalităţii-unitate acţionând ca „lipsă". Disjuncţiile sunt supuse alternativei dintre nediferenţiat şi excludere. Familia se insinuează, prin urmare, în producţia dezirantă şi încă de la cele mai fragede vârste va opera o deplasare, o masivă, enormă refulare a acesteia. Este delegată pentru refulare de către producţia socială. Iar dacă se poate strecura astfel în înregistrarea dorinţei este deoarece corpul

fără organe în care se realizează această înregistrare exercită deja, în ceea ce-l priveşte, o *refulare originară* asupra producţiei dezirante. Este rolul familiei să profite de ea, suprapunându-i *refularea secundară propriu-zisă*, care îi e delegată sau pentru care e delegată (psihanaliza a arătat foarte bine diferenţa dintre aceste două refulări, nu însă şi importanţa acestei diferenţe şi diferenţa lor de regim). Iată de ce refularea propriu-zisă nu se mulţumeşte doar să refuleze producţia dezirantă reală, ci oferă despre refulat o imagine aparentă deplasată, introducând o înregistrare familială în locul înregistrării dorinţei. Ansamblul producţiei dezirante nu capătă figura oedipiană binecunoscută decât prin traducerea familială a înregistrării ei, traducere-trădare.

Spunem când că Oedip nu este nimic, aproape nimic (în ordinea producţiei dezirante, chiar şi la copil), când că se află peste tot (în acţiunea de domesticire a inconştientului, de reprezentare a dorinţei şi a inconştientului). Bineînţeles însă că niciodată nu ne-a trecut prin minte să susţinem că psihanaliza l-ar fi inventat pe Oedip. Totul demonstrează contrariul: subiecţii psihanalizei ajung gata oedipianizaţi şi cer mai mult, tot mai mult... Tăietură din presă: Stravinsky declară înainte să moară: „Nefericirea mea, sunt sigur, a fost cauzată de îndepărtarea tatălui meu şi de foarte puţina afecţiune pe care mi-a arătat-o mama mea. M-am hotărât atunci că într-o zi o să le-arăt eu..." Dacă până şi artiştii se dedau la aşa ceva, am greşi dacă ne-am jena şi dacă am da curs scrupulelor curente ale unui psihanalist aplicat. Dacă până şi un muzician poate să spună că muzica dovedeşte nu nişte forţe active şi cuceritoare, ci nişte forţe reactive, de reacţie faţă de tati-mami, nu ne mai rămâne altceva de făcut decât să reinterpretăm un paradox drag lui Nietzsche, modificându-l insesizabil – Freud-muzician. Nu, psihanaliştii nu inventează nimic, chiar dacă, dintr-un alt punct de vedere, ei au inventat foarte mult, au legiferat foarte mult, au consolidat

foarte mult, au injectat foarte mult. Ceea ce fac psihanaliştii nu este decât să sprijine mişcarea, să imprime un ultim avânt deplasării la care este supus întregul inconştient. Ceea ce fac ei nu este decât să facă inconştientul să vorbească în conformitate cu utilizările transcendente de sinteză care îi sunt impuse de către alte forţe – Persoane globale, Obiect complet, mare Falus, înspăimântător Nediferenţiat al imaginarului, Diferenţieri simbolice, Segregare... Ceea ce inventează psihanaliştii nu este decât transferul, un Oedip de transfer, un Oedip de Oedip între pereţii cabinetului, deosebit de nociv şi de virulent, dar prin care subiectul obţine în sfârşit ce-şi doreşte, sugându-şi cu nesaţ propriul Oedip pe corpul plin al analistului. Şi deja e prea mult! Oedip se fabrică însă în familie, nu în cabinetul analistului, care nu acţionează decât ca o ultimă teritorialitate. Iar Oedip nu este produs de către familie. Utilizările oedipiene de sinteză, oedipianizarea, triangularea, castrarea, toate acestea trimit la nişte forţe mai puternice, mai subterane decât psihanaliza, decât familia şi decât ideologia, fie ele şi reunite. Este vorba despre forţele de producţie, de reproducere şi de represiune socială. Şi aceasta pentru că este nevoie de nişte forţe foarte puternice, de fapt, pentru a le putea înfrânge pe cele ale dorinţei, pentru a le face să se resemneze şi a introduce pretutindeni nişte reacţiuni de tip tati-mami în locul a ceea ce era esenţialmente activ, agresiv, artistic, productiv şi cuceritor în inconştientul însuşi. Tocmai în acest sens, am văzut, constituia Oedip o aplicaţie, iar familia, un agent delegat. Şi chiar şi prin aplicaţie unui copil îi e greu, îi este dificil să se trăiască pe sine ca pe un unghi,

Acest copil
nu este aici, el nu este decât un unghi,
un unghi ce va să vină,
şi nu există unghi...

or lumea asta a lui tata-şi-mama este
tocmai ceea ce trebuie să dispară,
este lumea aceasta dedublată-dublă,
în stare de dezbinare constantă,
cu voinţă de unificare constantă de asemenea...
în jurul căreia se învârte întregul sistem al acestei lumi
malign susţinut de cea mai întunecată organizaţie.[50]

*

În 1924, Freud propunea un criteriu simplu pentru a se opera o distincţie între nevroză şi psihoză: în nevroză, eul ascultă de exigenţele realităţii, chiar dacă refulează pulsiunile Se-ului, în timp ce în psihoză el se află sub dominaţia Se-ului, chiar dacă se rupe de realitate. Ideile lui Freud au avut deseori nevoie de oarece timp pentru a ajunge în Franţa. Nu şi aceasta, totuşi; în acelaşi an, Capgras şi Carrette prezentau un caz de schizofrenie cu iluzii ale unor sosii, în care bolnavul manifesta o ură intensă faţă de mamă şi o dorinţă incestuoasă faţă de tată, dar în condiţiile unei pierderi a realităţii în care părinţii erau trăiţi ca nişte falşi părinţi, ca nişte „sosii". De aici, cei doi deduceau o ilustrare a raportului invers: în nevroză, funcţia obiectală a realităţii se menţine, dar numai cu condiţia ca raportul cauzal să fie refulat; în psihoză, complexul invadează conştiinţa şi devine obiectul acesteia, cu preţul unei „refulări" care se exercită acum asupra realităţii înseşi şi asupra funcţiei realului. Freud insista, desigur, asupra caracterului schematic al acestei distincţii; căci ruptura apare şi în nevroză prin revenirea refulatului (amnezia isterică, anularea obsesională), iar în psihoză apare o recrudescenţă a realităţii, prin intermediul reconstrucţiei delirante. Cert este însă că

[50] Antonin Artaud, „Ainsi donc la question...", in *Tel Quel*, 1967, nr. 30.

Freud nu va renunţa niciodată la această distincţie simplă.[51] Şi ni se pare important că, pe o cale originală, el regăseşte una dintre ideile cele mai dragi ale psihiatriei tradiţionale: ideea că nebuniei îi este asociată în mod fundamental o pierdere a realităţii. Convergenţă cu elaborarea psihiatrică a noţiunilor de disociere şi de autism. Acesta şi este, probabil, motivul pentru care expunerea freudiană s-a bucurat de o răspândire atât de rapidă.

Or, ceea ce ne interesează pe noi este rolul precis pe care îl joacă complexul Oedip în cadrul acestei convergenţe. Căci dacă este adevărat că temele familiale erup deseori în conştiinţa psihotică, cu atât mai surprinzător va deveni faptul că, aşa cum observă Lacan, Oedip va fi fost „descoperit" mai curând în nevroză, unde se presupune că este latent, decât în psihoză, în care el ar fi, dimpotrivă, patent.[52] Nu se întâmplă însă oare aşa pentru că, în psihoză, complexul familial apare tocmai ca un stimul cu o valoare oarecare, ca un simplu inductor neavând rolul de organizator, investirile intensive de realitate exercitându-se asupra a cu totul altceva (câmpul social, istoric şi cultural)? Se întâmplă în acelaşi timp ca Oedip să invadeze conştiinţa şi să se dizolve în el însuşi, dovedindu-şi incapacitatea de a fi un „organizator". Devine, din acel moment, de ajuns ca psihoza să fie măsurată cu acest etalon trucat, ca ea să fie redusă la acest fals criteriu, Oedip, pentru a se obţine efectul de pierdere a realităţii. Nu este vorba de o operaţiune abstractă: psihoticului i se impune o „organizare" oedipiană, fie şi doar pentru ca, în felul acesta, în el să poată fi instaurată *lipsa*. Este un exerciţiu făcut în carne vie, în chiar

---

[51] Cele două articole din 1924 sunt „Névrose et psychose" şi „La Perte de réalité dans la névrose et la psychose". *Cf.* şi Capgras şi Carrette, „Illusion des sosies et complexe d'Œdipe", *Annales médico-psychologiques*, mai 1924. Articolul lui Freud intitulat „Fetişismul" (1927) nu revine, orice s-ar spune, asupra acestei distincţii, ci o confirmă (tr. rom. in *Opere*, 3, Trei, 2000: „Pot, astfel, să îmi menţin supoziţia...").

[52] Lacan, „La Famille", *Encyclopédie française VIII*, 1938.

sufletul lui. Iar el reacţionează prin autism şi prin pierderea realităţii. Este oare posibil ca pierderea realităţii să nu fie efectul procesului schizofrenic, ci efectul oedipianizării lui forţate, adică al întreruperii acestui proces? Schizofrenul n-ar fi, prin urmare, bolnav în Oedip, de un complex Oedip care ar izbucni cu atât mai puternic în conştiinţa sa halucinată, cu cât ar fi mai cu desăvârşire absent din organizarea simbolică a inconştientului „său". El ar fi, dimpotrivă, bolnav ca urmare a oedipianizării la care este supus (cea mai sumbră organizare) şi pe care n-o mai poate suporta, plecând într-o călătorie la antipozi, ca şi cum cel care bântuie astfel de-a lungul şi de-a latul continentelor şi culturilor ar fi readus neîncetat înapoi la Bécon. El nu suferă de un eu divizat, de un complex al lui Oedip explodat, ci, dimpotrivă, de urmările faptului că este neîncetat readus tocmai la ceea ce a părăsit. Cădere a intensităţii până la corpul fără organe = 0, autism: nu are alt mijloc să reacţioneze la blocarea tuturor investirilor sale de realitate, blocare pe care i-o opune sistemul oedipian reprimare-refulare. După cum spune Laing, schizofrenii sunt întrerupţi în călătoria lor. Ei au pierdut realitatea. Dar când anume au pierdut-o? Prin călătorie sau prin întreruperea călătoriei?

Deci altă formulare posibilă a raportului invers: ar exista două grupuri, psihoticii şi nevrozaţii, cei care nu suportă oedipianizarea şi cei care-o suportă şi sunt chiar mulţumiţi de ea, evoluând în interiorul ei. Cei pe care amprenta oedipiană nu prinde şi cei pe care ea prinde. „Cred că prietenii mei au pornit la începutul Noii Ere în grup, cu nişte forţe de explozie practică ce i-au lansat într-o deviaţie paternalistă pe care o consider vicioasă... *Un al doilea grup de izolaţi*, din care fac şi eu parte, produşi fără îndoială de centrii unor clavicule, au fost scoşi cu forţa în afara oricărei posibilităţi de reuşită individuală în momentul când îşi asumau responsabilitatea unor studii anevoioase în ştiinţa înnăscută. În ceea ce mă priveşte, revolta mea faţă de *paternalismul primului grup* m-a pus încă

din cel de-al doilea an într-o dificultate socială din ce în ce mai sufocantă. Ei, *credeţi cumva că aceste două grupuri sunt capabile de joncţiune?* Nu-i urăsc foarte tare pe aceşti ticăloşi ai paternalismului viril, nu sunt vindicativ... În tot cazul, dacă am câştigat, nu va mai exista luptă între Tată şi Fiu!... Mă refer, firește, la persoanele lui Dumnezeu, nu la semenii care se iau drept..."[53] Ceea ce se opune prin intermediul celor două grupuri este înregistrarea dorinţei pe corpul fără organe increat şi înregistrarea familială pe socius. Ştiinţa înnăscută în cazul psihozei şi ştiinţele nevrotice experimentale. Cercul excentric schizoid şi triunghiul nevrotic. Mai general vorbind, cele două moduri de utilizare a sintezelor. Maşinile dezirante, pe de o parte, şi maşina oedipian-narcisică, pe de altă parte. Pentru a înţelege detaliile acestei lupte, trebuie să avem în vedere că familia rupe, nu încetează să rupă din producţia dezirantă. Înscriindu-se în înregistrarea dorinţei, strecurându-şi priza aici, ea operează o vastă capturare a forţelor productive, deplasând şi reorganizând în felul ei propriu ansamblul întreruperilor ce caracterizează maşinile de dorinţă. Toate aceste rupturi, ea le face să cadă pe locul universalei castrări care o condiţionează pe ea însăşi („un cur de şobolan mort", spune Artaud, „atârnat de tavanul cerului"), dar le şi redistribuie în funcţie de propriile ei legi şi în funcţie de cerinţele producţiei sociale. Familia rupe şi separă conform propriului ei triunghi, alegând între ceea ce face parte din familie şi ceea ce nu face parte. Ea rupe şi separă, de asemenea, şi în interior, urmând liniile de diferenţiere care alcătuiesc persoanele globale: aici e tăticu', aici e mămica, aici eşti tu şi apoi vine soră-ta. Întrerupe într-un loc fluxul de lapte – este rândul fratelui tău, nu face caca aici –, în alt loc fluviul de dejecţii. Funcţia primordială a familiei este cea de retenţie: se impune să aflăm ce anume va exclude ea din producţia dezirantă, ce anume va reţine din aceasta, ce anume va branşa la nişte căi fără ieşire

[53] Jacques Besse, *La Grande Pâque*, p. 27, p. 61.

care conduc către propriul ei nediferenţiat (cloaca) şi ce anume, din contră, va dirija pe căile unei diferenţieri transmisibile şi reproductibile. Căci familia îşi creează în acelaşi timp ruşinile şi gloriile ei, nediferenţierea propriei nevroze şi diferenţierea propriului ideal, care nu se deosebesc decât aparent. Şi în tot acest timp, ce face producţia dezirantă? Elementele care sunt reţinute nu intră în noua utilizare de sinteză care le impune o transformare atât de profundă fără a face să răsune întregul triunghi. Maşinile dezirante pândesc la uşă, fac să vibreze totul atunci când intră. Mai mult, ceea ce nu intră face ca totul să vibreze poate încă şi mai puternic. Ele reintroduc sau încearcă să reintroducă întreruperile lor aberante. Copilul percepe misiunea care i se dă. Dar ce anume trebuie să introducă total în triunghi, în ce fel trebuie să selecteze? Nasul tatălui şi urechea mamei, aşa ceva merge, poate fi reţinut, va da o bună întrerupere oedipiană? Dar coarnele bicicletei? Ce anume face parte din familie? Ţine de însăşi natura triunghiului să vibreze, să răsune atât sub presiunea a ceea ce el reţine, cât şi sub aceea a ceea ce el refuză. Rezonanţa (şi aici, tot înăbuşită sau publică, ruşinoasă sau glorioasă) constituie cea de-a doua funcţie a familiei. Familia este în acelaşi timp anus care reţine, voce care răsună şi gură care consumă: acestea sunt cele trei sinteze ale ei, dat fiind că problema care se pune acum este de a branşa dorinţa la obiectele gata făcute ale producţiei sociale. Cumpăraţi madlene de Combray dacă vreţi să aveţi rezonanţe!

Implicit însă, şi tocmai ca urmare a acestor lucruri, nu ne mai putem permite să rămânem la simpla opoziţie dintre două grupuri, care ar permite să se definească nevroza ca o tulburare intra-oedipiană, iar psihoza ca o tulburare extra-oedipiană. Nu mai este de ajuns nici măcar constatarea că cele două grupuri sunt „capabile de joncţiune". Tocmai posibilitatea de a le distinge direct este, mai curând, cea care pune probleme. Cum se poate deosebi presiunea pe care reproducerea

familială o exercită asupra producţiei dezirante de cea pe care producţia dezirantă o exercită asupra reproducerii familiale? Triunghiul oedipian vibrează şi se cutremură; dar oare din pricina prizei pe care el este pe cale s-o asigure asupra maşinilor de dorinţă sau, dimpotrivă, din pricina acestor maşini înseşi care se sustrag amprentei sale şi-i scapă? Unde se află limita de rezonanţă? Un roman de familie exprimă strădania depusă pentru a salva genealogia oedipiană, dar şi libera dezvoltare a unei genealogii non-oedipiene. Fantasmele nu sunt niciodată nişte forme pregnante, ci nişte fenomene de margine sau de graniţă, gata să cadă oricând de o parte sau de cealaltă. Într-un cuvânt, *complexul Oedip este strictamente indecidabil.* El poate fi cu atât mai uşor identificat pretutindeni cu cât este mai indecidabil; în acest sens, este absolut corect să se spună că el nu serveşte strict la nimic. Să ne întoarcem la frumoasa poveste a lui Nerval: el vrea ca Aurélie, femeia pe care-o iubeşte, să fie una şi aceeaşi persoană cu Adrienne, fetiţa din copilăria sa; le „percepe" pe amândouă ca fiind identice. Iar Aurélie şi Adrienne, amândouă în una, sunt mama. Se va spune cumva că identificarea, ca „identitate de percepţie", este aici semn de psihoză? Regăsim, atunci, criteriul de realitate: complexul nu invadează conştiinţa psihotică decât cu preţul unei rupturi de real, în timp ce în nevroză identitatea rămâne aceea a unor reprezentări inconştiente şi nu compromite percepţia. Dar ce-am câştigat înscriind totul în Oedip, chiar şi psihoza? Încă un pas şi Aurélie, Adrienne *şi* mama devin Sfânta Fecioară. Nerval caută limita de vibraţie a triunghiului. „Cauţi o dramă", spune Aurélie. Nu totul poate fi înscris în Oedip fără ca totul, la limită, să nu fugă din Oedip. Identificările nu erau identificări ale unor persoane din punctul de vedere al percepţiei, ci identificări ale unor nume cu nişte regiuni de intensitate, care dau plecarea spre alte regiuni încă şi mai intense, nişte stimuli oarecare care declanşează o cu totul altă călătorie, nişte staze care pregătesc

alte străpungeri, alte mişcări în care cea întâlnită nu va mai fi mama, ci Sfânta Fecioară şi Dumnezeu: *şi de trei ori am trecut, învingător, Acheronul.* Iată de ce schizofrenul va accepta ca totul să fie redus la mamă, din moment ce acest fapt nu are nici cea mai mică importanţă: el este sigur că poate să scoată totul din mamă, păstrând în schimb pentru propria sa utilizare de taină toate Fecioarele care au fost introduse în ea.

Totul se converteşte în nevroză, sau totul se revarsă în psihoză: atunci nu aşa trebuie, prin urmare, pusă problema. Ar fi o greşeală ca pentru nevroze să se păstreze o interpretare oedipiană, iar pentru psihoze, o explicaţie extraoedipiană. Nu există două grupuri, nu există diferenţe de natură între nevroze şi psihoze. *Căci, oricum am privi lucrurile, producţia dezirantă e cauza*, cauză ultimă fie a subversiunilor psihotice care rup lanţurile lui Oedip sau îl îneacă, fie a rezonanţelor nevrotice care-l constituie. Un atare principiu îşi capătă pe deplin semnificaţia numai dacă îl raportăm la problema „factorilor actuali". Unul dintre cele mai importante puncte ale psihanalizei a fost evaluarea rolului acestor factori actuali, chiar şi în nevroză, în măsura în care ei se deosebesc de factorii infantili familiali; toate marile disensiuni au fost pricinuite de această evaluare. Iar dificultăţile se refereau la mai multe aspecte. În primul rând, natura acestor factori (sunt ei somatici, sociali, metafizici? Este cumva vorba de celebrele „probleme de viaţă", prin care se reintroducea în psihanaliză un cât se poate de pur idealism desexualizat?). În al doilea rând, modalitatea acestor factori: acţionau ei oare în mod negativ, privativ, prin simplă frustrare? În sfârşit, momentul, timpul lor: nu era oare ceva de la sine înţeles că factorul actual apărea *după* şi însemna „recent", spre deosebire de factorul infantil sau mai vechi, care se explica în mod suficient prin intermediul complexului familial? Până şi un autor precum Reich, atât de preocupat să pună dorinţa în relaţie cu formele de producţie socială, demonstrând, implicit,

că nu există psiho-nevroză care să nu fie şi nevroză actuală, continuă să prezinte factorii actuali ca acţionând prin privare reprimantă („staza sexuală") şi apărând doar ulterior. Ceea ce duce la menţinerea unui oedipianism difuz, din moment ce staza sau factorul actual privativ nu defineşte decât energia nevrozei, nu şi conţinutul ei, care trimite, în ceea ce-l priveşte, la conflictul infantil oedipian, acest conflict arhaic fiind astfel reactivat de către staza actuală.[54] Dar nici oedipianiştii nu susţin altceva atunci când atrag atenţia că o privare sau o frustrare actuală nu pot fi resimţite decât în interiorul unui conflict calitativ interior mai vechi, care nu blochează doar drumurile interzise de realitate, ci şi pe cele pe care aceasta le lasă deschise şi pe care eul, la rândul său, şi le interzice (formula dublului impas): „vom găsi oare exemple" care să ilustreze schema nevrozelor actuale „la prizonier, la deţinutul concentraţionar sau la muncitorul epuizat de muncă? Nu este sigur că aceştia vor furniza un contingent prea bogat... Tendinţa noastră sistematică este de a nu accepta fără inventar nedreptăţile evidente ale realităţii, fără a încerca să înţelegem prin ce anume dezordinea lumii reactivează dezordinea subiectivă, chiar dacă aceasta este înscrisă *cu timpul* în nişte structuri mai mult sau mai puţin ireversibile"[55]. Înţelegem această frază şi totuşi nu ne putem împiedica să nu-i percepem tonalitatea neliniştitoare. Căci ni se impune următoarea alegere: factorul actual este fie conceput într-un mod total privativ şi exterior (ceea ce este cu neputinţă), fie se scufundă într-un conflict calitativ intern aflat obligatoriu în relaţie cu

---

[54] Reich, *Funcţia orgasmului*, tr. fr., p. 94: „Toate fanteziile erotice îşi au rădăcinile în ataşamentul sexual infantil faţă de părinţi. Dar conflictul copil-părinte n-ar putea să producă o tulburare durabilă a echilibrului psihic, dacă n-ar fi hrănit permanent de staza actuală pe care tocmai acest conflict a creat-o la origine..."

[55] Jean Laplanche, *La Réalité dans la névrose et la psychose* (conferinţă susţinută în cadrul Societăţii Franceze de Psihanaliză, 1961). *Cf.* şi Laplanche şi Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, articolele „Frustrare" şi „Nevroză actuală".

aşa-numitul complex Oedip... (Oedip, izvorul în care psihanalistul se spală pe mâini de nedreptăţile lumii.)

Altfel privind lucrurile, dacă cercetăm devierile idealiste ale psihanalizei, observăm în ele o încercare interesantă de a conferi factorilor actuali un alt statut decât cel privativ şi ulterior. Şi aceasta pentru că două preocupări se află asociate într-un aparent paradox, de exemplu la Jung: preocuparea de a scurta cura interminabilă, atacând prezentul sau actualitatea tulburării, şi preocuparea de a merge dincolo de Oedip, dincolo chiar şi de preoedipian, de a reveni mult mai în urmă – ca şi cum actualul strict ar fi, totodată, şi cel mai originar, iar cel mai scurt, şi cel mai îndepărtat.[56] Arhetipurile sunt înfăţişate de către Jung în acelaşi timp ca nişte factori actuali care, tocmai, debordează imaginile familiale prin transfer, şi ca nişte factori arhaici infinit mai vechi şi de un alt fel de vechime decât factorii infantili înşişi. Nu s-a câştigat însă nimic în felul acesta, deoarece factorul actual nu încetează a mai fi privativ decât cu condiţia de a se putea bucura de drepturile Idealului, şi nu încetează să fie ulterior decât cu condiţia să devină un dincolo, care va trebui să fie semnificat în mod anagogic de către Oedip în loc să mai depindă analitic de acesta. Ceea ce face ca ulterioritatea să se reintroducă în mod inevitabil prin diferenţa de temporalitate, aşa cum dovedeşte surprinzătoarea repartizare propusă de Jung: pentru tineri, ale căror probleme sunt familiale şi amoroase, metoda lui Freud! Pentru cei mai puţin tineri, ale căror probleme sunt de adaptare socială, Adler! Iar pentru adulţi şi bătrâni, ale căror

[56] Aceeaşi remarcă i se aplică şi lui Rank: traumatismul naşterii nu presupune numai o revenire dincolo de Oedip şi de stadiul preoedipian, ci trebuie să constituie, în acelaşi timp, şi un mijloc de scurtare a curei. Freud notează plin de amărăciune în *Analiză cu final şi analiză nesfârşită*: „Rank spera să vindece toate nevrozele lichidând mai târziu, printr-o analiză, acest traumatism primar; în felul acesta, un mic fragment de analiză ne-ar scuti de tot restul travaliului analitic..."

probleme sunt cele ale Idealului, Jung!...[57] Şi am văzut ce anume se păstrează comun între Freud şi Jung, acelaşi inconştient comparat cu miturile (şi nu cu unităţile de producţie), chiar dacă această comparaţie este efectuată în două sensuri opuse. Dar ce contează, până la urmă, dacă morala şi religia îşi află în Oedip un sens analitic şi regresiv, sau dacă Oedip îşi află un sens anagogic şi prospectiv în morală şi în religie?

Cauza tulburării, susţinem noi, fie ea nevroză sau psihoză, se află întotdeauna în producţia dezirantă, în raportul acesteia cu producţia socială, în diferenţa şi conflictul ei de regim cu aceasta şi în modurile de investire pe care aceasta le operează pe baza ei. Producţia dezirantă ca prinsă în acest raport, în acest conflict şi în aceste modalităţi, *iată în ce constă factorul actual.* Tocmai de aceea acest factor nu este nici privativ, nici ulterior. Constitutiv pentru viaţa deplină a dorinţei, el este contemporanul celei mai fragede copilării şi o însoţeşte pas cu pas. Nu survine după instaurarea complexului Oedip, nu presupune în niciun fel o organizare oedipiană şi nici o pre-organizare preoedipiană. Din contră, *Oedip este cel care depinde de el, fie ca un stimul de o valoare oarecare, simplu inductor prin intermediul căruia se realizează, încă din copilărie, organizarea oedipiană a producţiei dezirante, fie ca efect al refulării-reprimare pe care reproducerea socială o impune producţiei dezirante prin intermediul familiei.* Factorul actual nu este numit astfel pentru că ar fi mai recent şi pentru că s-ar opune celui vechi sau celui infantil, ci prin diferenţiere faţă de „virtual". *Iar virtual este tocmai Oedip, fie în măsura în care trebuie să fie actualizat în cadrul unei formaţiuni nevrotice ca efect derivat al factorului actual, fie în măsura în care este descompus şi dizolvat într-o formaţiune psihotică* în chip de *efect direct al aceluiaşi factor.* Tocmai acesta era sensul în care ideea ulteriorităţii ni se părea a constitui un ultim paralogism în teoria şi în practica psihanalitică;

[57] Jung, *La Guérison psychologique*, Georg, 1953, cap. 1-4.

producţia dezirantă activă, prin însuşi procesul său, investeşte încă de la început un ansamblu de relaţii somatice, sociale şi metafizice care nu succed unor relaţii psihologice oedipiene, ci *vor fi aplicate*, dimpotrivă, subansamblului oedipian definit prin reacţiune, sau, dacă aşa ceva nu va fi cu putinţă, îl vor exclude din câmpul de investire al activităţii lor. *Indecidabil, virtual, reactiv şi reacţional*, iată cum este Oedip. El nu reprezintă decât o formaţiune reacţională. Formaţiune reacţională faţă de producţia dezirantă: este o enormă eroare ca această formaţiune să fie privită pentru sine, în mod abstract, independent de factorul actual cu care ea coexistă şi faţă de care reacţionează.

Şi totuşi, tocmai asta face psihanaliza închizându-se în Oedip şi determinând progresii sau regresii în funcţie de Oedip şi chiar prin raportare la el: vezi, de exemplu, ideea de regresie preoedipiană prin care se încearcă, uneori, să se caracterizeze psihoza. E ca un *ludion*; regresiile şi progresiile nu se fac decât în interiorul vasului artificial închis al lui Oedip, ele depinzând, de fapt, de o stare a forţelor schimbătoare, dar întotdeauna actuală şi contemporană, din cadrul producţiei dezirante *anoedipiene*. Producţia dezirantă nu are altă existenţă în afara celei actuale; progresiile şi regresiile nu sunt decât efectuările unei virtualităţi care este întotdeauna împlinită atât de izbutit, cât poate să fie în virtutea stărilor de dorinţă. Dintre foarte puţinii psihiatri şi psihanalişti care au ştiut să stabilească cu schizofrenii, fie ei adulţi sau copii, o relaţie nemijlocită cu adevărat inspirată, Gisela Pankow şi Bruno Bettelheim trasează nişte căi noi prin forţa lor teoretică şi prin eficacitatea lor terapeutică. Nu este o întâmplare că amândoi pun la îndoială noţiunea de regresie. Pornind de la exemplul îngrijirilor corporale care îi sunt acordate unui schizofren (masaje, băi, înfăşurări), Gisela Pankow se întreabă dacă bolnavul trebuie atins în punctul său de regresiune, pentru a-i oferi nişte satisfacţii simbolice indirecte care

i-ar permite să se reîntoarcă la progresie, să reia o evoluţie progresivă. Or, nu se pune problema, spune ea, „de a oferi nişte îngrijiri pe care schizofrenul nu le-a primit pe când era prunc. Ci de a-i stârni bolnavului nişte senzaţii corporale tactile şi de alte tipuri, capabile să-l conducă spre o recunoaştere a limitelor propriului său corp... Este vorba de *recunoaşterea* unei dorinţe inconştiente, nu de satisfacerea ei"[58]. A recunoaşte dorinţa înseamnă, tocmai, a repune în funcţiune producţia dezirantă pe corpul fără organe, adică exact acolo unde schizofrenul se repliase pentru a o face să tacă şi pentru a o înăbuşi. Această recunoaştere a dorinţei, această impunere a dorinţei, *acest Semn* trimite la o ordine a productivităţii reale şi actuale care nu se confundă cu o satisfacere indirectă şi simbolică şi care, atât în opririle, cât şi în repornirile ei, se deosebeşte atât de o regresie preoedipiană, cât şi de o reinstaurare a lui Oedip.

*

Între nevroză şi psihoză nu există diferenţă nici de natură, nici de specie şi nici de grup. Ca şi psihoza, nici nevroza nu poate fi explicată oedipian. Contrariul, mai degrabă, este adevărat: nevroza e cea care-l explică pe Oedip. Şi atunci cum trebuie conceput raportul psihoză-nevroză? Şi nu depinde el oare de alte raporturi? Totul se schimbă după cum numim psihoză procesul însuşi sau, dimpotrivă, o întrerupere a procesului (şi ce fel de întrerupere?). Schizofrenia ca proces este producţia dezirantă, dar aşa cum este ea la sfârşit, ca limită a producţiei sociale determinate în condiţiile capitalismului.

[58] Gisela Pankow, *L'Homme et sa psychose*, Aubier, 1969, pp. 24-26 (trimitem, de asemenea, şi la foarte frumoasa teorie asupra semnului dezvoltată de Gisela Pankow în *Structuration dynamique dans la schizophrénie*, Huber, 1956). Despre critica regresiunii efectuată de Bruno Bettelheim, *cf. La Forteresse vide*, pp. 369-374.

Este „boala" noastră de oameni moderni. Sfârşitul istoriei nici nu are alt sens. În ea se întâlnesc cele două sensuri ale procesului, ca mişcare a producţiei sociale care merge până la capătul deteritorializării ei şi ca mişcare a producţiei metafizice care transportă şi reproduce dorinţa pe un Tărâm nou. „Pustiul înaintează... semnul este aproape..." Schizofrenul preia fluxurile decodate, le face să traverseze deşertul corpului fără organe, unde îşi instalează maşinile dezirante, producând o scurgere neîntreruptă de forţe în acţiune. A depăşit limita, schiza care menţinea producţia de dorinţă întotdeauna la marginea producţiei sociale, tangenţială şi împinsă mereu înapoi. Schizofrenul ştie s-o ia din loc: a făcut din plecare ceva la fel de simplu ca a te naşte şi a muri. În acelaşi timp însă, călătoria sa se desfăşoară, straniu, pe loc. El nu vorbeşte despre o altă lume, nu aparţine altei lumi: chiar şi atunci când se deplasează în spaţiu, este o călătorie în intensitate, în jurul maşinii dezirante care se înalţă şi rămâne aici. Căci aici se află pustiul pe care-l propagă lumea noastră, ca şi tărâmul cel nou, ca şi maşina care huruie, în jurul căreia se rotesc schizofrenii, planete pentru un nou soare. Aceşti oameni ai dorinţei (sau care încă nici nu există) sunt precum Zarathustra. Au parte de incredibile suferinţe, vertijuri şi maladii. Au spectrele lor. Trebuie să reinventeze de la capăt fiece gest. Dar un astfel de om se produce ca un om liber, iresponsabil, solitar şi voios, capabil în sfârşit să spună şi să facă ceva simplu în propriul său nume, fără să ceară voie, dorinţă care nu duce lipsă de nimic, flux care trece peste baraje şi coduri, nume care nu mai desemnează niciun eu. Pur şi simplu a încetat să-i mai fie frică să înnebunească. Se trăieşte pe sine ca pe boala sublimă care nu-l va mai atinge. Ce rost are, ce rost ar mai putea să aibă aici un psihiatru? Din toată psihiatria, numai Jaspers, urmat de Laing, a înţeles ce înseamnă proces şi împlinirea acestuia (tocmai de aceea au şi ştiut ei să evadeze din familialismul din care îşi trag de obicei seva psihanaliza şi

psihiatria). „Dacă specia umană va supraviețui, oamenii viitorului vor considera, îmi imaginez, epoca noastră luminată ca pe un adevărat ev al obscurantismului. Vor fi, fără îndoială, capabili să guste cu mai mult amuzament decât noi ironia acestei situații. De noi vor râde. Vor ști că ceea ce noi numim, astăzi, schizofrenie era una dintre formele prin care – deseori prin mijlocirea unor oameni absolut obișnuiți – lumina a început să mijească prin crăpăturile spiritului nostru închis... Nebunia nu este neapărat o prăbușire (*breakdown*); ea poate fi și o străpungere (*breakthrough*)... Individul care face experiența transcendentală a pierderii ego-ului poate sau nu să-și piardă echilibrul, în diferite moduri. Poate fi considerat, atunci, nebun. A fi nebun însă nu este neapărat totuna cu a fi și bolnav, chiar dacă în lumea noastră cei doi termeni au devenit complementari... Dincolo de punctul de pornire al pseudosănătății noastre mintale, totul e echivoc. Această sănătate nu este o adevărată sănătate. Nebunia celorlalți nu este o adevărată nebunie. Nebunia pacienților noștri este un produs al distrugerii pe care noi le-o impunem și pe care și-o impun ei înșiși. Să nu-și închipuie cineva că întâlnim adevărata nebunie sau că noi înșine suntem cu adevărat zdraveni. Nebunia cu care avem de-a face în cazul bolnavilor noștri este un deghizament grosolan, o inducere în eroare, o caricatură grotească a ceea ce ar putea fi vindecarea naturală a acestei ciudate integrări. Adevărata sănătate presupune într-un fel sau altul disoluția ego-ului normal..."[59]

---

[59] Ronald Laing, *La Politique de l'expérience*, pp. 89, 93, 96, 100. Într-un sens foarte apropiat, Michel Foucault prevestea: „Într-o bună zi, poate, nu se va mai ști ce anume a putut fi nebunia... Artaud va aparține solului limbajului nostru, și nu rupturii sale... Tot ceea ce noi, astăzi, resimțim după modelul limitei, al stranietății sau al insuportabilului își va fi regăsit serenitatea pozitivului. Iar ceea ce, pentru noi, desemnează, acum, acest Exterior riscă să ne desemneze, într-o bună zi, pe noi înșine... Nebunia își lichidează înrudirea cu maladia mintală... nebunia și maladia mintală își rup apartenența la aceeași unitate antropologică" („Nebunia, absența operei", 1964, tr. rom. în

Vizita la Londra este vizita noastră la Pythia. Acolo se află Turner. Privindu-i tablourile, înţelegi ce înseamnă să treci prin zid şi totuşi să rămâi ţintuit locului, să strecori nişte fluxuri despre care nu se mai poate şti dacă ne poartă în altă parte sau se revarsă deja peste noi. Tablourile se etajează pe trei perioade. Dacă ar fi consultat psihiatrul, el ar putea să vorbească despre primele două, chiar dacă acestea sunt, de fapt, cele mai rezonabile. Primele sale pânze sunt nişte catastrofe ca de sfârşit de lume, numai avalanşe şi furtuni. Cu asta începe Turner. Următoarele sunt ca o reconstrucţie delirantă, în care delirul se ascunde, sau mai curând merge mână în mână cu o tehnică foarte înaltă, moştenită de la Poussin, de la Lorrain sau din tradiţia olandeză: lumea este reconstruită prin intermediul unor arhaisme care îndeplinesc o funcţie modernă. Ceva, însă, incomparabil se petrece la nivelul tablourilor din cea de-a treia serie, a celor pe care Turner nu le arată, pe care le ţine ascunse. Nici măcar nu se poate spune că-şi depăşeşte cu mult epoca: este vorba de ceva care nu ţine de nicio epocă, de ceva care ne vine dintr-un viitor etern, sau care fuge spre el. Pânza se prăbuşeşte în ea însăşi, este străpunsă de o gaură, de un lac, de o flacără, de o tornadă, de o explozie. Temele tablourilor anterioare pot fi regăsite, dar şi-au schimbat sensul. Pânza este cu adevărat spartă, despicată de ceea ce o străpunge. Pluteşte doar un fond de ceaţă şi aur, intens, intensiv, traversat în profunzime de ceea ce tocmai l-a despicat pe lăţime, şi tocmai aici se produce străpungerea (nu prăbuşirea).

Ciudata literatură americană: de la Thomas Hardy şi D.H. Lawrence până la Lowry, de la Miller până la Ginsberg şi Kerouac, nişte oameni care ştiu să plece, să amestece codurile, să strecoare fluxuri, să traverseze deşertul corpului fără organe. Trec peste o limită, sparg un zid, bariera capitalistă.

---

culegerea Michel Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri. 1963-1984*, Cluj-Napoca, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001).

Şi, firește, li se întâmplă să rateze împlinirea procesului, ba chiar nu încetează să-l rateze. Se închide impasul nevrotic – acel tati-mami al oedipianizării, America, reîntoarcerea în ţara de baştină – sau perversiunea teritorialităţilor exotice, după care urmează drogul, alcoolul – sau, şi mai rău, un vechi vis fascist. Niciodată n-a oscilat delirul mai bine între cei doi poli ai săi. Dar prin toate impasurile şi triunghiurile curge un flux schizofrenic irezistibil, spermă, fluviu, hazna, blenoragie sau val de cuvinte care nu se lasă codate, libidou mult prea fluid şi mult prea vâscos: o violenţă aplicată sintaxei, o distrugere concertată a semnificantului, nonsens ridicat la rangul de flux, polivocitate care vine să bântuie absolut toate relaţiile. Cât de prost pusă este problema literaturii, plecându-se de la ideologia pe care o conţine şi de la recuperarea pe care o ordine socială o operează asupra ei. Se recuperează oamenii, nu însă şi operele, care vor veni întotdeauna să trezească la viaţă câte un nou tânăr adormit şi care nu încetează să-şi poarte flacăra mai departe. Cât priveşte ideologia, aceasta este noţiunea cea mai confuză, dat fiind că ne împiedică să surprindem raportul maşinii literare cu un câmp de producţie şi momentul în care semnul emis străpunge această „formă a conţinutului" care se străduia s-o menţină în ordinea semnificantului. A curs, cu toate acestea, multă apă de când Engels a arătat, referitor deja la Balzac, că un autor este mare pentru că nu se poate împiedica să traseze şi să determine curgerea unor fluxuri care sparg semnificantul catolic şi despotic al operei sale, alimentând obligatoriu o maşină revoluţionară aflată la orizont. Asta înseamnă stil, sau mai exact absenţa stilului, asintaxia, agramaticalitatea: momentul în care limbajul nu se mai defineşte prin ceea ce spune şi cu atât mai puţin prin ceea ce îl face să fie semnificant, ci prin ceea ce îl face să curgă, să flueze şi să explodeze – dorinţa. Căci literatura este întru totul asemeni schizofreniei: proces şi nu scop, producţie şi nu expresie.

Şi aici, o dată în plus, oedipianizarea este unul dintre factorii cei mai importanţi în reducerea literaturii la stadiul unui obiect de consum în conformitate cu ordinea prestabilită, incapabil să facă rău nimănui. Şi nu este vorba de oedipianizarea personală a autorului şi a cititorilor săi, ci de *forma oedipiană* căreia se încearcă a-i fi aservită opera însăşi, pentru a fi transformată în acea activitate minoră şi expresivă care secretă ideologie în conformitate cu codurile sociale dominante. Tocmai de aceea se şi consideră că opera de artă trebuie să se înscrie între cei doi poli ai lui Oedip, ca problemă şi ca rezolvare, ca nevroză şi ca sublimare, ca dorinţă şi ca adevăr – unul regresiv, sub care ea amestecă şi redistribuie conflictele nesoluţionate ale copilăriei, celălalt prospectiv, prin care ea inventează căile unei noi soluţii cu privire la viitorul omului. Este vorba de o conversiune interioară operei care o constituie, ni se spune, ca „obiect cultural". Nici nu mai este cazul, din acest punct de vedere, de a aplica psihanaliza la opera de artă, din moment ce opera însăşi constituie o psihanaliză reuşită, un „transfer" sublim cu nişte virtualităţi colective exemplare. Şi atunci se aude ipocritul avertisment: un pic de nevroză este bună pentru opera de artă, un pic de materie, dar nu şi psihoza, mai presus de orice nu psihoza; operăm întotdeauna o distincţie între aspectul nevrotic eventual creator şi aspectul psihotic, alienant şi distrugător... Ca şi cum marile voci, cele care au ştiut cum să opereze o străpungere a gramaticii şi a sintaxei şi care au transformat întregul limbaj în dorinţă, n-ar vorbi din adâncul psihozei şi nu ne-ar indica un punct revoluţionar de fugă eminamente psihotic. Este absolut just şi perfect legitim să confruntăm literatura oficializată cu o psihanaliză oedipiană: pentru că ea desfăşoară o formă de supraeu care îi este specifică şi chiar mai nocivă decât supraeul ne-scris. Complexul lui Oedip este, într-adevăr, unul literar mai înainte de a fi unul psihanalitic. Va exista întotdeauna un Breton împotriva unui Artaud, un

Goethe împotriva unui Lenz, un Schiller împotriva unui Hölderlin pentru a „supraeu"-iza literatura şi pentru a ne spune: atenţie, nu mergeţi mai departe! Nu faceţi „greşeli de tact"! Werther da, Lenz nu! Forma oedipiană a literaturii este forma ei de piaţă. Şi atunci ni se pare absolut licit să considerăm că, până la urmă, psihanaliza este mult mai puţin necinstită decât acest soi de literatură, din moment ce nevrozatul şi-atât împlineşte o operă solitară, iresponsabilă, ilizibilă şi nevandabilă, trebuind în plus să plătească pentru a-i fi nu numai citită, ci şi tradusă şi simplificată. El comite o greşeală cel puţin economică, o eroare de tact, şi nu-şi disemnează valorile. Spunea foarte bine Artaud: tot scrisul este o porcărie – adică toată literatura care se ia pe sine însăşi drept scop sau care-şi fixează diverse ţeluri în loc să fie un proces care „străpunge rahatul fiinţei şi al limbajului ei", târându-i după sine pe debili, pe afazici şi pe analfabeţi. Scutiţi-ne măcar de sublimare! Orice scriitor este o fiinţă vândută. Singura literatură este cea care expediază pachete-capcană, fabricând bani falşi, făcând supraeul să explodeze din forma sa de expresie şi valoarea de piaţă din forma-i de conţinut. Dar unii răspund: Artaud nu este literatură, e în afara literaturii pentru că e schizofren. Iar ceilalţi: nu este schizofren, pentru că aparţine literaturii, şi încă celei mai mari, celei textuale. Şi unii, şi ceilalţi împărtăşesc cel puţin aceeaşi concepţie puerilă şi reacţionară despre schizofrenie şi aceeaşi concepţie nevrotică şi de piaţă despre literatură. Un critic deştept scrie: trebuie să nu înţelegi nimic din ce înseamnă semnificant „ca să declari peremptoriu că limbajul lui Artaud este al unui schizofren; psihoticul produce un discurs involuntar, poticnit, aservit: opusul, *prin urmare*, punct cu punct, al scriiturii textuale". Dar ce mai este şi acest imens arhaism textual, semnificantul, care supune literatura stigmatului castrării, sanctificând cele două aspecte ale formei sale oedipiene? Şi cine i-a spus deşteptului ăstuia că discursul psihoticului este „involuntar, poticnit

şi aservit"? Şi aceasta nu pentru că n-ar fi aşa, har Domnului. Dar însăşi aceste opoziţii sunt cât se poate de puţin pertinente. *Artaud este o radere a psihiatriei tocmai pentru că e schizofren, nu pentru că nu e.* Artaud este o împlinire a literaturii tocmai pentru că este schizofren, nu pentru că nu este. De multă vreme a străpuns el zidul semnificantului: Artaud cel Schizo. Din adâncurile suferinţei, dar şi ale gloriei sale, el are tot dreptul să denunţe ce face societatea din psihoticul care tocmai decodează fluxurile dorinţei („Van Gogh sinucisul societăţii"), dar şi ce face ea din literatură atunci când o opune psihozei în numele unei recodări nevrotice sau perverse (Lewis Caroll, sau laşul literelor frumoase).

În acest zid sau în această limită schizofrenică, foarte puţini operează ceea ce Laing numeşte o străpungere: „nişte oameni absolut obişnuiţi", cu toate acestea... Cei mai mulţi însă se apropie de zid şi se trag înapoi îngroziţi. Mai bine să cadă la loc sub legea semnificantului, marcaţi de castrare, triangulaţi în Oedip. Ei deplasează, aşadar, limita, o fac să treacă prin interiorul formaţiunii sociale, între producţia şi reproducerea socială pe care le investesc şi reproducerea familială pe care se rabatează şi peste care îşi aplică toate investirile. Ei fac limita să treacă prin interiorul domeniului descris, astfel, de către Oedip, printre cei doi poli ai lui Oedip. Involuează şi evoluează la nesfârşit între aceşti doi poli. Oedip ca ultimă stâncă, şi castrarea ca alveolă: teritorialitate ultimă, fie şi redusă la divanul analistului, mai curând decât fluxurile decodate ale dorinţei care fug, scapă, se scurg, târându-ne nu se ştie unde? Aceasta este nevroza, deplasare a limitei pentru a putea să-ţi croieşti o mică insulă colonială numai a ta. Alţii însă vor pământuri virgine, mai autentic exotice, familii mai artificiale, societăţi mai secrete pe care le desenează şi le instituie de-a lungul zidului, în locurile de perversiune. Alţii încă, scârbiţi de ustensilitatea lui Oedip, dar şi de marfa de doi bani şi de estetismul pervers, se izbesc de zid şi sar din

nou asupra lui, uneori cu o violenţă extremă. Şi atunci împietresc, tac, se repliază pe corpul fără organe, altă teritorialitate, însă total deşertică de data aceasta, pe care întreaga producţie dezirantă se opreşte sau, încremenind, se preface că s-ar opri: psihoză. Aceste corpuri catatonice au căzut în apele fluviului ca nişte bucăţi de plumb, imenşi hipopotami împietriţi care nu vor mai reveni niciodată la suprafaţă. Cu toate forţele lor, s-au lăsat în voia refulării originare pentru a scăpa din ghearele sistemului reprimare-refulare care îi fabrică pe nevrozaţi. Dar o reprimare încă şi mai amarnică se abate atunci asupra lor, identificându-i cu schizofrenul de spital, cu marele autist, entitate clinică căreia îi „lipseşte" Oedip. Dar de ce unul şi acelaşi acelaşi termen, *schizo*, pentru a desemna în acelaşi timp procesul, în măsura în care acesta încalcă limita, şi rezultatul procesului, în măsura în care se izbeşte de limită, rămânând să se dea cu capul de ea pe vecie? Pentru a desemna cumva atât eventuala străpungere, cât şi posibila prăbuşire, şi toate trecerile, toate întrepătrunderile dintre cele două? Se întâmplă aşa pentru că, dintre toate cele trei aventuri de mai sus, cea a psihozei se află în cea mai intimă relaţie cu procesul: în sensul în care Jaspers arată că „demoniacul", îndeobşte reprimat-refulat, erupe graţie unei asemenea stări sau provoacă astfel de stări care riscă neîncetat să-l prăbuşească în ruină şi dezagregare. Nu se mai ştie dacă procesul este cel pe care trebuie să-l numim cu adevărat nebunie, boala nefiind decât o deghizare sau o caricatură a acesteia, sau dacă nu cumva boala va fi fiind singura nebunie de care procesul ar trebui să ne vindece. În orice caz însă, intimitatea relaţiei apare nemijlocit, din motivul contrar: schizo-entitatea apare cu atât mai mult ca un produs specific, cu cât procesul de producţie este abătut de la cursul său, întrerupt cu brutalitate. Şi tocmai de aceea, în schimb, nu putem să stabilim niciun raport direct între nevroză şi psihoză. Raporturile dintre nevroză, psihoză şi, de asemenea, perversiune

depind de poziţia fiecăreia dintre ele în parte faţă de proces şi de modul în care fiecare dintre ele reprezintă un mod de întrerupere sau un tărâm rezidual al acestuia, de care subiectul se agaţă cu şi mai mare putere pentru a nu se lăsa târât de fluxurile deteritorializate ale dorinţei. Teritorialitate nevrotică a lui Oedip, teritorialităţi perverse ale artificiului, teritorialitate psihotică a corpului fără organe: procesul este când prins în capcană şi funcţionează repetitiv în interiorul triunghiului, când se ia pe sine însuşi drept scop, când se continuă în gol, punând în locul propriei împliniri o exasperare încrâncenată. Fiecare dintre aceste forme are ca fundal schizofrenia, schizofrenia ca proces reprezintă singurul universal. Schizofrenia este în acelaşi timp zidul, străpungerea zidului şi eşuarea repetată a acestei străpungeri: „Cum trebuie traversat acest zid, căci nu este de niciun folos să izbeşti cu putere în el, trebuie să-l sapi şi să-l traversezi cu pila, încet şi cu multă răbdare, după părerea mea"[60]. Iar miza nu este doar arta sau literatura. Căci fie maşina artistică, maşina analitică şi maşina revoluţionară vor rămâne în raporturile extrinseci care le fac să funcţioneze în cadrul amortizat al sistemului reprimare-refulare, fie ele vor deveni piese şi mecanisme unele ale celorlalte, în fluxul care hrăneşte una şi aceeaşi maşină dezirantă, ca tot atâtea incendii locale aprinse încet, cu multă răbdare, în vederea unei explozii generalizate – schiza, nu semnificantul.

[60] Van Gogh, scrisoare din 8 sept. 1888.

CAPITOLUL III

Sălbatici, barbari, civilizaţi

Dacă universalul se află la sfârşit, corp fără organe şi producţie dezirantă, în condiţiile determinate de capitalismul aparent victorios, cum mai poţi găsi suficientă inocenţă ca să faci istorie universală? Dar producţia dezirantă există, şi încă de la început: producţia dezirantă apare imediat ce există producţie şi reproducere socială. Nu-i mai puţin adevărat însă şi că maşinile sociale precapitaliste sunt inerente dorinţei într-un sens foarte precis: o codează, codează fluxurile dorinţei. Codarea dorinţei – ca şi frica, spaima faţă de fluxurile decodate – este treaba socius-ului. Capitalismul este singura maşină socială care, vom vedea, s-a construit ca atare pe nişte fluxuri decodate, punând în locul codurilor intrinseci o axiomatică a cantităţilor abstracte sub formă de monedă. Capitalismul eliberează, prin urmare, fluxurile de dorinţă, dar în nişte condiţii sociale care îi definesc limita şi posibilitatea propriei disoluţii, astfel încât el nu încetează să contrazică cu toate forţele sale exasperate mişcarea care-l împinge spre această limită. La limita capitalismului, socius-ul deteritorializat lasă locul corpului fără organe, iar fluxurile decodate se aruncă în producţia dezirantă. Este, aşadar, just să înţelegem retrospectiv întreaga istorie universală în lumina capitalismului, cu condiţia să urmăm cu exactitate regulile formulate de Marx: în primul rând, istoria universală este istoria contingenţelor, nu a necesităţii; a întreruperilor, rupturilor şi limitelor, nu a continuităţii. Căci a fost nevoie de mari hazarduri, de inimaginabile întâlniri care s-ar fi putut produce în altă parte, înainte sau să nu se producă deloc, pentru ca fluxurile să scape codării şi, scăpând acesteia, să nu constituie o nouă

mașină determinabilă ca socius capitalist: de exemplu, întâlnirea dintre proprietatea privată și producția de piață, care se prezintă, cu toate acestea, ca două forme foarte diferite de codare, prin privatizare și prin abstragere. Sau, din punctul de vedere al însești proprietății private, întâlnirea dintre niște fluxuri de bogății convertibile deținute de capitaliști și un flux de muncitori nedeținând decât propria lor forță de muncă (și de data aceasta, două forme foarte deosebite de deteritorializare). Dintr-un anumit punct de vedere, capitalismul a bântuit toate formele de societate, dar ca un coșmar înspăimântător, ca frica panică pe care acestea o au față de un flux care s-ar sustrage codurilor lor. Pe de altă parte, dacă cel care determină condițiile și posibilitatea unei istorii universale este capitalismul, acest lucru nu este adevărat decât în măsura în care el nu are de-a face decât în primul rând cu propria sa limită, cu propria sa distrugere: sau, cum spune Marx, în măsura în care el este capabil să se critice pe el însuși (cel puțin până la un anumit punct: punctul în care apare limita, chiar și în mișcarea care contrazice tendința...)[1]. Într-un cuvânt, istoria universală nu este doar retrospectivă, ci și contingentă, singulară, ironică și critică.

Unitatea primitivă, sălbatică, a dorinței și a producției este pământul. Căci pământul nu este numai obiectul multiplu și împărțit al muncii, ci și entitatea unică indivizibilă,

---

[1] Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, 1857, Pléiade I, pp. 260-261. Maurice Godelier comentează: „Linia de dezvoltare occidentală, departe de a fi universală pentru că s-ar regăsi pretutindeni, apare ca universală pentru că nu se regăsește nicăieri... Ea este așadar tipică pentru că, în desfășurarea ei singulară, a obținut un rezultat universal. Ea a furnizat baza practică (economia industrială) și concepția teoretică (socialismul) pentru a ieși din ea însăși și a face ca toate societățile să iasă din formele cele mai antice sau mai recente de exploatare a omului de către om... Adevărata universalitate a liniei de dezvoltare occidentală stă, deci, în singularitatea, nu în afara singularității ei, în diferența și nu asemănarea ei cu celelalte linii de evoluție" (*Sur le mode de production asiatique*, Ed. Sociales, 1969, pp. 92-96).

corpul plin care se rabate pe forţele productive, însuşindu-şi-le ca presupoziţie naturală şi divină. Solul poate fi elementul productiv şi rezultatul aproprierii, dar Pământul este marea stază increată, elementul superior producţiei care condiţionează însuşirea şi întrebuinţarea comună a solului. El este suprafaţa pe care se înscrie întregul proces al producţiei, pe care se înregistrează obiectele, mijoacele şi forţele de muncă, pe care se repartizează agenţii şi produsele. El apare aici ca o cvasi-cauză a producţiei şi ca obiect al dorinţei (pe el se stabileşte legătura dintre dorinţă şi propria ei reprimare). *Maşina teritorială* este, aşadar, prima formă de socius, maşina de înscriere primitivă, „megamaşina" care acoperă un câmp social. Ea nu se confundă cu maşinile tehnice. În formele ei cele mai simple, numite şi manuale, maşina tehnică implică deja un element nonuman, acţionant, transmiţător sau chiar motor, care prelungeşte forţa omului şi îi permite o anumită degajare. Maşina socială, din contră, are ca piese oamenii, chiar dacă îi ia în considerare *împreună cu* maşinile lor, integrându-i, interiorizându-i într-un model instituţional la toate etajele acţiunii, transmisiei şi motricităţii. Tocmai de aceea şi alcătuieşte ea o memorie fără de care n-ar exista sinergie între om şi maşinile lui (tehnice). Acestea, într-adevăr, nu conţin condiţiile reproducerii propriului lor proces; trimit la nişte maşini sociale care le condiţionează şi le organizează, limitându-le însă şi inhibându-le, în acelaşi timp, dezvoltarea. Va trebui să fie aşteptat capitalismul pentru a se găsi un regim de producţie tehnică semi-autonomă, care tinde să-şi însuşească memoria şi reproducerea, modificând, prin aceasta, formele de exploatare a omului; dar, tocmai, acest regim presupune o distrugere a marilor maşini sociale precedente. O aceeaşi maşină poate fi deopotrivă tehnică şi socială, dar nu sub acelaşi aspect: ceasul, de pildă, ca maşină tehnică pentru măsurarea timpului uniform, şi ca maşină socială pentru reproducerea orelor canonice şi pentru asigurarea ordinii în cetate. Atunci

când Lewis Mumford creează termenul de „megamaşină" pentru a desemna maşina socială ca entitate colectivă, el are deci în mod literal dreptate (chiar dacă rezervă aplicarea lui exclusiv pentru instituţia despotică barbară): „Dacă, mai mult sau mai puţin în acord cu definiţia clasică a lui Reuleaux, o maşină poate fi considerată ca fiind combinarea unor elemente solide având fiecare funcţia lui specializată şi funcţionând sub controlul uman pentru a transmite o mişcare şi a executa o lucrare, se poate spune că maşina umană este cu adevărat o maşină"[2]. Maşina socială este în mod literal o maşină, mai presus de orice metaforă, în măsura în care ea prezintă un motor imobil şi procedează la tot soiul de întreruperi: prelevare de flux, desprindere de lanţ, repartizare de părţi. A coda fluxurile presupune toate aceste operaţiuni. Este cea mai înaltă sarcină a maşinii sociale, în măsura în care prelevările de producţie corespund unor desprinderi de lanţuri, de aici rezultând partea reziduală a fiecărui membru, în cadrul unui sistem global al dorinţei şi al destinului care organizează producerile de producţie, producerile de înregistrări şi producerile de consumuri. Fluxuri de femei şi de copii, fluxuri de turme şi de grâne, fluxuri de spermă, de dejecţii şi de sânge menstrual, nimic nu trebuie să scape. Maşina teritorială primitivă, cu motorul său imobil, pământul, este deja o maşină socială sau o megamaşină care codează fluxurile de producţie, de mijloace de producţie, de producători şi de consumatori: corpul plin al zeiţei Terra reuneşte pe sine însuşi speciile cultivabile, instrumentele de arat şi organele umane.

Meyer Fortes face în trecere următoarea remarcă veselă şi plină de sens: „Problema nu este aceea a circulaţiei femeilor... O femeie circulă prin ea însăşi. Nu se poate dispune de ea, dar drepturile juridice asupra progeniturii sunt fixate în beneficiul unei persoane determinate"[3]. Nu avem, într-adevăr,

---

[2] Lewis Mumford, „La Première mégamachine", *Diogène*, iulie 1966.
[3] Meyer Fortes, in *Recherches voltaïques*, 1967, pp. 135-137.

niciun motiv să acceptăm postulatul subiacent concepţiilor eşanjiste cu privire la societate; societatea nu este în primul rând un mediu al schimburilor în care esenţial ar fi să se circule sau să se determine circulaţii, ci un socius de înscriere, în care esenţial este să marchezi şi să fii marcat. Nu există circulaţie decât dacă înscrierea o cere sau o permite. Procedeul specific maşinii teritoriale primitive este, în acest sens, investirea colectivă a organelor; căci codarea fluxurilor nu se realizează decât în măsura în care organele capabile respectiv să le producă şi să le întrerupă, sunt ele însele circumscrise, instituite cu titlu de obiecte parţiale, repartizate şi prinse pe socius. O mască este o astfel de instituire de organe. Societăţi de iniţiere alcătuiesc bucăţile unui corp, în acelaşi timp organe de sens, piese anatomice şi îmbinări. Anumite interdicţii (să nu vadă, să nu vorbească) sunt aplicate celor care, într-o ocazie sau alta, nu se bucură de un organ investit în mod colectiv. Mitologiile cântă organele-obiect parţiale şi relaţiile lor cu un corp plin care le respinge sau le atrage: vaginuri pironite pe corpul femeilor, penis imens împărţit între bărbaţi, anus independent care este atribuit unui corp fără anus. O naraţiune gurmanşă începe aşa: „Când gura muri, fură consultate celelalte părţi ale corpului pentru a se afla care din ele se va ocupa de înmormântare..." Unităţile nu sunt date niciodată în persoane, în sens propriu sau „privat", ci în *serii* care determină conexiunile, disjungerile şi conjuncţiile de organe. Tocmai de aceea fantasmele sunt fantasme de grup. Investirea colectivă a organelor este cea care branşează dorinţa la socius, reunind într-un tot, pe pământ, producţia socială şi producţia dezirantă.

Societăţile noastre moderne au procedat, dimpotrivă, la o vastă privatizare a organelor, proces care corespunde decodării fluxurilor devenite abstracte. Primul organ care a fost privatizat, scos în afara câmpului social, a fost anusul. El a fost cel care a impus modelul privatizării, în acelaşi timp ce

banul exprima noua stare de abstractizare a fluxurilor. De unde relativul adevăr al observațiilor psihanalitice despre caracterul anal al economiei monetare. Ordinea logică este însă aceasta: înlocuirea fluxurilor codate cu cantitatea abstractă; dezinvestirea colectivă a organelor ce rezultă de aici, după modelul anusului; constituirea persoanelor private ca centri individuali de organe şi ca funcţii derivate ale cantităţii abstracte. Se cuvine, chiar, spus că, dacă falusul a dobândit, în societăţile noastre, poziţia unui obiect detaşat care distribuie lipsa persoanelor de ambele sexe şi care organizează triunghiul oedipian, anusul este cel care-l desprinde în felul acesta, el este cel care antrenează şi sublimează penisul într-un soi de *Aufhebung* care constituie falusul. Sublimarea este legată profund de analitate, dar nu în sensul în care aceasta ar furniza o materie de sublimat, în lipsa altei întrebuinţări. Analitatea nu reprezintă josul extrem care ar trebui convertit în înaltul maxim. Anusul însuşi trece în înalt, în condiţiile, pe care va trebui să le analizăm, ale scoaterii lui în afara câmpului, şi care nu presupun sublimarea, pentru simplul motiv că sublimarea este cea care, din contră, decurge din ele. Nu analul e cel care se propune sublimării, ci sublimarea este în totalitate anală; tocmai de aceea, critica cea mai simplă a sublimării constă în a spune că ea nu ne scoate absolut deloc din căcat (numai spiritul este în stare să se cace). Analitatea e cu atât mai mare cu cât anusul este mai total dezinvestit. Esenţa dorinţei este cu adevărat libidoul; dar atunci când libidoul devine cantitate abstractă, anusul supraînălţat şi dezinvestit produce persoanele globale şi eurile specifice care servesc drept unităţi de măsură pentru aceeaşi cantitate. Spune foarte bine Artaud: acest „cur de şobolan mort atârnat de tavanul cerului", din care iese triunghiul tati-mami-eu, „uterinul mami-tati al unui anal îndârjit" pentru care copilul nu este decât un unghi, acea „specie de căptuşeală atârnând veşnic de un ceva care este eul". *Întregul complex Oedip e anal* şi

implică o suprainvestire individuală a organului pentru a compensa dezinvestirea colectivă. Acesta şi este motivul pentru care până şi comentatorii cei mai favorabili faţă de universalitatea lui Oedip recunosc, cu toate acestea, că în societăţile primitive nu pot fi găsite niciunul dintre mecanismele, nici una dintre atitudinile care îl efectuează în societăţile noastre. Nu există supraeu, nu există culpabilitate. Nu există identificare a unui eu specific cu nişte persoane globale – ci identificări întotdeauna parţiale şi de grup, în funcţie de seria compactă aglutinată a strămoşilor, în funcţie de seria fragmentată a tovarăşilor sau a verilor. Niciun pic de analitate – chiar dacă există, sau mai curând tocmai pentru că există anus investit în mod colectiv. Şi atunci, ce mai rămâne pentru a-l construi pe Oedip?[4] Structura, adică o virtualitate neefectuată? Trebuie oare să credem că Oedip universal bântuie toate societăţile, dar exact aşa cum le bântuie şi capitalismul, *altfel spus* ca un coşmar sau ca presentimentul angoasat a ceea ce ar putea fi decodarea fluxurilor şi dezinvestirea colectivă a organelor, devenirea abstractă a fluxurilor de dorinţă şi devenirea privată a organelor?

Maşina teritorială primitivă codează fluxurile, investeşte organele, marchează corpurile. În ce punct anume trebuie şi poate să se circule şi să se facă schimburi este o activitate secundară faţă de această sarcină care le rezumă pe toate celelalte: marcarea corpurilor, care sunt pământ. Esenţa socius-ului înregistrator, inscriptor, în măsura în care el îşi atribuie forţele

---

[4] Paul Parin şi colab., *Les Blancs pensent trop*, 1963, tr. fr. Payot: „Relaţiile preobiectale cu mamele trec şi se repartizează în relaţiile identificatorii cu grupul de camarazi de aceeaşi vârstă. Conflictul cu taţii este neutralizat prin relaţiile identificatorii cu grupul fraţilor mari..." (pp. 428-436). Analiză şi rezultate asemănătoare la M.C. şi E. Ortigues, *Œdipe africain*, Plon, 1966 (pp. 302-305). Aceşti autori se dedau, însă, unei ciudate gimnastici pentru a menţine existenţa unei probleme şi a unui complex Oedip, în pofida tuturor argumentelor pe care le oferă în sensul opus şi chiar dacă acest complex nu este, spun ei, „accesibil clinicii".

productive și distribuie agenții de producție, în asta constă – în a tatua, a exciza, a inciza, a decupa, a scarifia, a mutila, a circumscrie-circumcide, a iniția. Nietzsche definea „ceea ce am numit «moralitatea moravurilor» – adevărata muncă a omului asupra lui însuși de-a lungul celei mai întinse perioade de existență a rasei umane, întreaga sa muncă *preistorică*", ca pe un sistem de evaluare având forță de drept asupra diferitelor membre și părți ale corpului. Nu numai criminalul este privat de organe în funcție de o ordine a investirilor colective, nu numai cel care trebuie să fie mâncat este mâncat după niște reguli sociale la fel de precise ca și cele care taie și împart un bou; ci însuși omul care se bucură din plin de toate drepturile și îndatoririle sale are întregul corp marcat sub un regim care îi raportează organele și activitatea lor la colectivitate (privatizarea organelor nu va începe decât odată cu „creșterea rușinii omului *față de* om"). Căci este vorba de un act de întemeiere, prin care omul încetează să mai fie un organism biologic și devine un corp plin, un pământ pe care se atârnă organele sale, atrase, respinse, miraculate în funcție de exigențele socius-ului. Organele trebuie să fie tăiate în socius, iar fluxurile trebuie să curgă pe el. Spune Nietzsche: problema este de-ai croi omului o memorie; iar omul, care s-a constituit prin intermediul unei facultăți active de a uita, printr-o refulare a memoriei biologice, trebuie să-și croiască *altă* memorie, care să trebuie să fie colectivă, o memorie a cuvintelor, și nu, ca până acum, a lucrurilor, o memorie a semnelor, nu a efectelor. Sistem al cruzimii, teribil alfabet, această organizare care trasează semne direct pe corp: „poate că în întreaga preistorie a omului nimic nu este mai cumplit și mai neliniștitor decât mnemotehnica sa... Întotdeauna a fost nevoie de sânge, martiri și jertfe, atunci când omul a crezut de cuviință să-și clădească o memorie; cele mai cumplite jertfe și chezășii (dintre care face parte sacrificarea primului născut), cele mai oribile mutilări (de pildă castrările), cele mai crude

forme rituale ale tuturor cultelor religioase... veţi vedea de câtă osteneală e nevoie pe lume pentru a creşte un «popor de gânditori»!"[5] Cruzimea nu are nicio legătură cu o violenţă oarecare, naturală, căreia i-am încredinţa sarcina de a explica istoria omului; este mişcarea culturii care se operează pe corpuri şi se înscrie pe ele, lucrându-le. Asta înseamnă cruzime. Această cultură nu este o mişcare a ideologiei: din contră, ea introduce cu forţa producţia în dorinţă şi, invers, inserează cu forţa dorinţa în producţia şi reproducerea socială. Căci până şi moartea, pedeapsa, supliciile sunt dorite şi sunt nişte producţii (*cf.* istoria fatalismului). Din oameni şi din organele lor, ea face piesele şi mecanismele maşinii sociale. Semnul este manifestarea dorinţei; dar primele semne sunt însemnele teritoriale care-şi implântă stindardele în corpuri. Şi dacă vrem să numim „scriere" această întipărire în plină carne, atunci trebuie să spunem că, într-adevăr, vorbirea presupune scrierea şi că tocmai acest sistem crud de semne întipărite este cel care îl face pe om capabil de limbaj, înzestrându-l cu o memorie a cuvintelor.

*

Noţiunea de teritorialitate nu este decât aparent ambiguă. Căci dacă înţelegem prin ea un principiu de rezidenţă şi de repartizare geografică, este evident că maşina socială primitivă nu este teritorială. Abia aparatul de stat va fi teritorial, dat fiind că, după cum spune Engels, „subdivizează nu poporul, ci teritoriul", introducând o organizare geografică în locul organizării gentilice. Cu toate acestea, exact acolo unde relaţiile de rudenie par a avea întâietate asupra pământului, nu este deloc greu să se demonstreze importanţa legăturilor locale. Şi aceasta pentru că maşina primitivă subdivizează poporul, dar o face pe un pământ indivizibil pe care se înscriu

[5] Nietzsche, *Genealogia moralei*, II, 2-7.

relaţiile conective, disjunctive şi conjunctive dintre fiecare segment şi celelalte (de exemplu, coexistenţa şi complementaritatea dintre şeful de segment şi păzitorul pământului). Atunci când diviziunea se referă la pământul însuşi, în virtutea unei organizări administrative, funciare sau rezidenţiale, nu trebuie să considerăm că avem de-a face cu o promovare a teritorialităţii, ci, dimpotrivă, cu un efect al primei mari mişcări de deteritorializare asupra comunităţilor primitive. Unitatea imanentă a pământului ca motor imobil lasă locul unei unităţi transcendente de o cu totul altă natură, unitatea statală; corpul plin nu mai este acela al pământului, ci acela al Despotului Increat, care îşi asumă acum fertilitatea solului şi ploaia cerului, dar şi apropriereа generală a forţelor de producţie. Socius-ul primitiv sălbatic era, aşadar, cu adevărat singura maşină teritorială în înţeles strict. Iar funcţionarea unei atare maşini constă în *a declina alianţa şi filiaţia*, în a declina ascendenţele pe corpul pământului înainte să existe un stat.

Dacă maşina este una de declinare este pentru că e cu neputinţă să se deducă pur şi simplu alianţa din filiaţie, alianţele, din liniile filiative. Ar fi o eroare să nu i se atribuie alianţei decât o putere de individuaţie asupra persoanelor dintr-un neam; ea produce, mai curând, o discernabilitate generalizată. Leach citează regimuri matrimoniale foarte diferite fără ca prin aceasta să se poată trage concluzia unei diferenţe în filiaţia grupurilor corespondente. În multe analize, „accentul se pune pe legăturile interne grupului solidar uniliniar sau pe legăturile între grupuri diferite care au o filiaţie comună. Legăturile structurale care provin din căsătoria între membri ai unor grupuri diferite au fost total ignorate, sau au fost asimilate conceptului universal de filiaţie. Fortes, de exemplu, chiar dacă le recunoaşte legăturilor prin alianţă o importanţă comparabilă cu aceea a legăturilor de filiaţie, le maschează pe primele sub expresia de *descendenţă complementară*. Acest concept, care aduce aminte de distincţia pe care o făceau

romanii între agnatic şi cognatic, presupune în mod esenţial că fiecare individ este legat de rudele tatălui său şi de cele ale mamei sale pentru că este descendentul şi al unuia, şi al celuilalt, şi nu pentru că aceştia sunt căsătoriţi... (Totuşi,) legăturile perpendiculare care leagă lateral diferitele ascendenţe patriliniare nu sunt concepute de către indigenii înşişi ca nişte legături de filiaţie. Continuitatea în timp a structurii verticale se exprimă în mod adecvat prin transmiterea agnatică a unui nume de ascendenţă patrilinară. Continuitatea structurii laterale nu se exprimă, însă, în felul acesta. Ea este păstrată, mai degrabă, printr-un lanţ de relaţii economice între debitor şi creditor... Tocmai existenţa unor astfel de datorii deschise manifestă continuitatea relaţiei de alianţă"[6]. Filiaţia este administrativă şi ierarhică, pe când alianţa este politică şi economică, şi exprimă puterea în măsura în care ea nu se confundă cu ierarhia şi nici nu se deduce din ea, iar economia în măsura în care ea nu se confundă cu administraţia. Filiaţia şi alianţa sunt precum cele două forme ale unui capital primitiv, capital fix sau stoc filiativ, capital circulant sau blocuri mobile de datorii. Le corespund două memorii, una bio-filiativă, cealaltă de alianţe şi de cuvinte. Dacă producţia este înregistrată în reţeaua de disjuncţii filiative pe socius, mai este nevoie şi ca conexiunile muncii să se desprindă de procesul de producţie, trecând în acest element de înregistrare care şi le însuşeşte ca pe o cvasi-cauză. Dar el nu poate s-o facă decât asumându-şi regimul conectiv, sub forma unei legături de alianţă ori a unei conjugări de persoane compatibile cu disjuncţiile de filiaţie. În acest sens trece economia prin alianţă. În producţia de copii, copilul este înscris prin raportare la liniile disjunctive ale tatălui său sau ale mamei sale, dar invers, acestea nu îl înscriu decât prin intermediul unei conexiuni reprezentate de căsătoria dintre tată şi mamă. Nu există, prin urmare, nici un moment în care

[6] E.R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, 1966, tr. fr. P.U.F., pp. 206-207.

alianța ar deriva din filiație, ci amândouă formează un ciclu esențialmente deschis în care socius-ul acționează asupra producției, dar și producția reacționează asupra socius-ului.

Marxiștii au dreptate a ne reaminti că dacă rudenia e dominantă în societatea primitivă, ea este determinată să fie astfel de niște factori economici și politici. Iar dacă filiația exprimă ceea ce e dominant, fiind totodată determinat, alianța exprimă ceea ce este determinant, sau mai curând întoarcerea determinantului în sistemul determinat de dominație. Iată de ce este esențial să analizăm felul concret în care alianțele se combină cu filiațiile în cadrul unei suprafețe teritoriale date. Leach a izolat tocmai instanța *liniilor de descendență locale*, în măsura în care se deosebesc de liniile de filiație și operează la nivelul unor segmente mici: niște grupuri de oameni care locuiesc în același loc, sau pe locuri vecine, sunt cele care mașinează și formează realitatea concretă, într-o măsură mult mai mare decât sistemele de filiație și clasele matrimoniale abstracte. Un sistem de rudenie nu e o structură, ci o practică, o praxis, un procedeu și chiar o strategie. Louis Berthe, analizând o relație de alianță și de ierarhie, demonstrează cât se poate de clar că un sat intervine ca terț pentru a permite stabilirea unor conexiuni matrimoniale între niște elemente pe care disjungerea a două jumătăți le-ar supune unei interdicții din punctul de vedere strict al structurii: „cel de-al treilea termen trebuie interpretat mai mult ca un procedeu decât ca un veritabil element structural"[7]. Ori de câte ori relațiile de rudenie din comunitatea primitivă sunt interpretate în funcție de o structură care s-ar derula în spirit, recădem într-o ideologie a marilor segmente, care face ca alianța să depindă de filiațiile principale, dar care este contrazisă de *practică*.

[7] Louis Berthe, „Aînés et cadets, l'alliance et la hiérarchie chez les Baduj", *L'Homme*, iulie 1965. *Cf.* formularea lui Luc de Heusch, în „Lévi-Strauss", *L'Arc*, nr. 26: „Un sistem de relații de rudenie este de asemenea și în primul rând un praxis" (p. 11).

„Trebuie să ne întrebăm dacă în sistemul de alianţă asimetrică există o tendinţă de bază spre schimbul generalizat, adică spre închiderea ciclului. N-am reuşit să găsesc nimic de felul acesta la populaţia Mru... Fiecare individ se poartă ca şi cum ar ignora compensaţia care va rezulta din închiderea ciclului, accentuează relaţia de asimetrie, insistând pe comportamentul de creditor-debitor."[8] Un sistem de rudenie nu apare închis decât în măsura în care îl rupem de referinţele economice şi politice care-l menţin deschis şi care transformă alianţa în altceva decât un aranjament de clase matrimoniale şi de descendenţe filiative.

În întreaga întreprindere este vorba de a coda fluxuri. Cum poate fi asigurată potrivirea reciprocă, îmbrăţişarea dintre un lanţ semnificant şi anumite fluxuri de producţie? Marele vânător nomad urmăreşte fluxurile, le epuizează pe loc şi se deplasează împreună cu el. Îşi reproduce în mod accelerat întreaga filiaţie, o contractează într-un punct care-l menţine într-o relaţie nemijlocită cu strămoşul sau zeul. Pierre Clastres îl descrie pe vânătorul singuratic care se confundă cu forţa şi cu soarta sa, şi care-şi lansează cântecul într-un limbaj din ce în ce mai rapid şi mai deformat: Eu, eu, eu „sunt o natură puternică, o natură iritată şi agresivă!"[9] Acestea sunt cele două caracteristici ale vânătorului, marele paranoic al junglei sau al pădurii: deplasare reală împreună cu fluxurile şi filiaţie directă cu zeul. Şi aceasta deoarece, în spaţiul nomad, corpul plin al socius-ului este parcă adiacent producţiei, nu s-a rabatat încă pe ea. Spaţiul de campament rămâne adiacent faţă de cel al pădurii, este neîncetat reprodus în procesul de producţie, dar încă nu şi-a apropriat acest proces. Mişcarea

---

[8] L.G. Löffler, „L'Alliance asymétrique chez les Mru", *L'Homme*, iulie 1966, pp. 78-79. În *Critica antropologiei*, Leach analizează diferenţa dintre ideologie şi practică legate de căsătoria kachin (pp. 140-141); el împinge foarte departe critica concepţiilor despre rudenie ca sistem închis (pp. 153-154).

[9] Pierre Clastres, „L'Arc et le panier", *L'Homme*, aprilie 1966, p. 20.

obiectivă aparentă de înscriere n-a suprimat mişcarea reală a nomadismului. Nu există însă nomad pur, întotdeauna există deja un campament în care este vorba de a stoca, oricât de puţin, de a înscrie şi de a repartiza, de a te căsători şi de a te hrăni (Clastres arată foarte bine felul în care, la populaţia Guayaki, *conexiunii* între vânători şi animalele vii îi succedă, în cadrul campamentului, o *disjungere* între animalele moarte şi vânători, disjuncţie asemănătoare cu o prohibire a incestului, dat fiind că vânătorul nu-şi poate consuma propria pradă). Pe scurt, aşa cum vom vedea şi în alte ocazii, un pervers îi succedă întotdeauna paranoicului, sau îl însoţeşte – de multe ori, acelaşi om în două situaţii diferite: paranoicul de junglă şi perversul de sat. Căci începând din momentul când socius-ul se fixează şi se rabate pe forţele productive, atribuindu-şi-le, problema codării nu mai poate fi rezolvată prin simultaneitatea dintre o deplasare din punctul de vedere al fluxurilor şi o reproducere accelerată din punctul de vedere al lanţului. Trebuie ca fluxurile să fie obiectul unor *prelevări* care să constituie un stoc minim şi ca lanţul semnificant să fie obiectul unor *desprinderi* care să constituie nişte medieri minime. Un flux este codat în măsura în care nişte desprinderi de lanţ şi nişte prelevări de fluxuri se operează în corespondenţă, îmbrăţişându-se şi căsătorindu-se. Şi aceasta este, deja, activitatea puternic perversă a grupurilor locale care maşinează căsătoriile în interiorul teritorialităţii primitive: o perversitate normală şi nepatologică, aşa cum spunea Henry Ey în legătură cu alte cazuri în care se manifestă „un travaliu psihic de selecţie, de rafinare şi de calcul". Şi acesta este cazul încă de la început, din moment ce nu există un nomad pur care s-ar mulţumi să călărească fluxurile şi să cânte filiaţia directă, ci de fiecare dată un socius care aşteaptă să se rabată, prelevând şi înstrăinând deja.

Prelevările de fluxuri duc la constituirea unui stoc filiativ în lanţul semnificant; invers însă, înstrăinările din lanţ duc la

constituirea unor datorii mobile prin alianţă, care orientează şi dirijează fluxurile. Pe cuvertura ca stoc familial sunt făcute să circule pietrele de alianţă sau cochiliile. Se poate vorbi de existenţa unui ciclu vast al fluxurilor de producţie şi al lanţurilor de înscriere, şi de un ciclu mai restrâns, între stocurile de filiaţie care înlănţuiesc sau încastrează fluxurile şi blocurile de alianţă care fac lanţurile să curgă. Descendenţa este în acelaşi timp flux de producţie şi lanţ de înscriere, stoc de filiaţie şi fluxiune de alianţă. E ca şi cum stocul ar constitui o energie superficială de înscriere şi de înregistrare, energia potenţială a mişcării aparente; datoria însă este direcţia actuală a acestei mişcări, energie cinetică determinată de drumurile darurilor şi contradarurilor pe această suprafaţă. La populaţia Kula, circulaţia colierelor şi a brăţărilor se opreşte în anumite locuri, în anumite ocazii, pentru a reface un stoc. Nu există conexiuni productive fără disjungeri de filiaţie care să nu reconstituie nişte conexiuni laterale prin intermediul alianţelor şi al conjugărilor de persoane. Nu numai fluxurile şi lanţurile, ci şi stocurile fixe şi blocurile mobile, în măsura în care implică la rându-le nişte raporturi între lanţuri şi fluxuri în ambele sensuri, se află într-o stare de relativitate continuă: elementele lor (femei, bunuri de consum, obiecte ritualice, drepturi, prestigii şi statuturi) variază. Dacă postulăm că trebuie să existe undeva un fel de echilibru al preţurilor, suntem obligaţi să vedem în evidentul dezechilibru al raporturilor o consecinţă patologică, pe care îl explicăm spunând că sistemul presupus închis se extinde într-o direcţie şi se deschide pe măsură ce prestaţiile sunt mai largi şi mai complicate. Dar o astfel de concepţie se află în contradicţie cu „economia rece" primitivă, care nu cunoaşte nici investire clară, nici monedă sau piaţă şi nici relaţii de schimburi de piaţă. Resortul unei astfel de economii constă, dimpotrivă, într-o adevărată *plus-valoare de cod*: fiecare înstrăinare de lanţ produce, de o parte sau de cealaltă în fluxurile de producţie, fenomene de exces

sau de penurie, de lipsă şi de acumulare, care sunt compensate de elemente ce nu pot fi supuse vreunui schimb cum ar fi prestigiul dobândit sau consumul distribuit („Şeful converteşte valorile perisabile într-un prestigiu neperisabil prin intermediul unor festivităţi spectaculoase; în felul acesta, consumatorii bunurilor sunt la sfârşit producătorii de la început"[10]). Plusvaloarea de cod este forma primitivă a plusvalorii, în măsura în care corespunde celebrei formule a lui Mauss: spiritul lucrului oferit, sau forţa lucrurilor care face ca darurile să trebuiască a fi oferite cu camătă, fiind nişte semne teritoriale ale dorinţei şi ale puterii, principii ale abundenţei şi fructificării bunurilor. Departe de a fi o consecinţă patologică, dezechilibrul este, dimpotrivă, funcţional şi principal. Departe de a fi extinderea unui sistem mai întâi închis, deschiderea este primă, avându-şi temeiul în eterogenitatea elementelor care compun prestaţiile, şi care compensează dezechilibrul, deplasându-l. Într-un cuvânt, desprinderile de lanţ semnificant conform raporturilor de alianţă generează plusvalori de cod la nivelul fluxurilor, din care decurg diferenţe de statut pentru liniile filiative (de exemplu, rangul superior sau inferior al celor care oferă şi, respectiv, al celor care

[10] E.R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, p. 153 (şi critica pe care Leach i-o adresează lui Lévi-Strauss: „Lévi-Strauss susţine pe bună dreptate că implicaţiile structurale ale unei căsătorii nu pot fi înţelese decât dacă aceasta este privită ca unul dintre elementele dintr-o serie globală de tranzacţii între grupuri de rudenie. Până aici, totul este în regulă. Dar în niciunul dintre exemplele pe care cartea sa le oferă, el nu împinge acest principiu suficient de departe... În fond, el nu se interesează cu adevărat de natura şi de semnificaţia contraprestaţiilor ce servesc drept echivalent al femeilor în cadrul sistemului pe care-l analizează... Noi nu putem să prezicem, plecând de la nişte principii prime, în ce fel echilibrul va fi atins, căci nu putem şti în ce fel vor fi evaluate diferitele categorii de prestaţii în interiorul unei societăţi particulare... Este esenţial să facem o distincţie între bunurile consumabile şi cele neconsumabile; la fel de important este, de asemenea, şi să ne dăm seama că anumite elemente total intangibile, precum drepturile şi prestigiul, intră în inventarul total al lucrurilor supuse schimburilor", pp. 154, 169, 171).

achiziţionează femei). Plusvaloarea de cod efectuează diferitele operaţiuni ale maşinii teritoriale primitive (a desprinde segmente din lanţ, a organiza prelevări de flux, a repartiza părţile care i se cuvin fiecăruia).

Ideea că societăţile primitive nu au istorie, fiind dominate de arhetipuri şi de repetarea lor, este cât se poate de slabă şi de inadecvată. Această idee nu s-a născut în mintea etnologilor, ci mai degrabă în cea a ideologilor partizani ai unei conştiinţe tragice iudeo-creştine pe care voiau s-o crediteze cu „inventarea" istoriei. Dacă numim istorie o realitate dinamică şi deschisă a societăţilor, aflate într-o stare de dezechilibru funcţional sau de echilibru oscilant, instabil şi permanent compensat, presupunând nu doar conflicte instituţionalizate, ci şi conflicte generatoare de schimbări (revolte, rupturi, sciziuni), atunci societăţile primitive se află din plin în istorie, foarte departe de stabilitatea şi chiar de armonia pe care unii doresc să li le atribuie în numele întâietăţii unui grup unanim. Prezenţa istoriei în orice maşină socială apare cât se poate de clar în discordanţele prin care, după cum spune Lévi-Strauss, „descoperim amprenta imposibil de contestat a evenimentului"[11]. Există, ce-i drept, mai multe moduri de a interpreta astfel de discordanţe: ideal, prin distanţa dintre instituţia reală şi modelul ei ideal presupus; moral, invocându-se existenţa unei legături structurale între lege şi transgresiune; fizic, ca şi cum ar fi vorba de un fenomen de uzură care face ca maşina socială să nu mai fie capabilă să-şi trateze materialele. Şi aici însă, o dată în plus, se pare că interpretarea justă este, înainte de toate, cea actuală şi funcţională: tocmai *pentru* a putea să funcţioneze trebuie ca o maşină socială *să nu funcţioneze bine*. Am putut demonstra acest principiu în special în legătură cu sistemul segmentar, de exemplu, obligat tot timpul să se reconstituie din propria-i ruină; ca şi organizarea funcţiei politice în interiorul acestor sisteme, care nu

[11] Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958 (*Antropologia structurală*, tr. rom. de I. Pecher, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, p. 143).

se exercită efectiv decât exhibându-şi propria neputinţă.[12] Etnologii nu încetează să spună că regulile de înrudire nu sunt nici aplicate şi nici măcar aplicabile în căsătoriile reale: şi nu pentru că aceste reguli ar fi ideale, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că ele determină anumite puncte critice în care dispozitivul se repune în funcţiune numai dacă este blocat, plasându-se obligatoriu într-o relaţie negativă cu grupul. Aici apare identitatea maşinii sociale cu maşina dezirantă: limita ei nu este uzura, ci rateul, ea nu funcţionează decât scârţâind, defectându-se, stricându-se prin mici explozii – disfuncţiile fac parte din însuşi modul ei de funcţionare, şi acesta nu este aspectul cel mai neînsemnat al sistemului cruzimii. Niciodată o discordanţă sau o disfuncţie n-au prevestit moartea vreunei maşini sociale, care obişnuieşte, din contră, să se hrănească tocmai din contradicţiile pe care le stârneşte, din crizele pe care le provoacă, din spaimele pe care le *generează* şi din operaţiunile infernale care o revigorează: capitalismul a învăţat asta şi a încetat să se mai îndoiască de sine, când până şi socialiştii renunţaseră să mai creadă în posibilitatea unei morţi naturale a lui prin uzură. Nimeni n-a murit vreodată de pe urma unor contradicţii. Şi cu cât maşina se defectează mai abitir, cu cât schizofrenizează mai vertiginos, cu atât ea merge mai bine, în stil american.

Dar dintr-un astfel de punct de vedere, chiar dacă nu în acelaşi mod, trebuie privit, deja, socius-ul primitiv, maşina teritorială care declinează alianţe şi filiaţii. Este o maşină Segmentară, dat fiind că, prin intermediul dublului său aparat tribal şi genealogic, ea debitează segmente de lungimi variabile: unităţi filiative genealogice ale unor descendenţe majore, minore şi minimale, cu ierarhiile şi şefii lor respectivi, mai-mari păzitori de stocuri şi organizatori de căsătorii; unităţi teritoriale tribale de secţiuni primare, secundare şi

[12] Jeanne Favret, „La Segmentarité au Maghreb", *L'Homme*, aprilie 1966. Pierre Clastres, „Echange et pouvoir", *L'Homme*, ianuarie 1962.

terţiare, şi ele cu dominanţele şi alianţele lor. „Punctul de separaţie între secţiunile tribale devine punctul de divergenţă dintre structura clanică şi descendenţele asociate fiecăreia dintre secţiuni; clanurile şi descendenţele lor nu sunt nişte grupuri coerente distincte, ci sunt încorporate în comunităţi locale, în interiorul cărora funcţionează în mod structural."[13] Cele două sisteme se intersectează, fiecare segment fiind asociat fluxurilor şi lanţurilor, unor stocuri de flux şi unor fluxuri de trecere, unor prelevări de fluxuri şi unor desprinderi de lanţuri (anumite activităţi de producţie se efectuează în cadrul sistemului tribal, altele, în cadrul sistemului genealogic). Între inalienabilul de filiaţie şi mobilul de alianţă, tot felul de întrepătrunderi, datorate variabilităţii şi relativităţii segmentelor. Se întâmplă aşa pentru că fiecare segment nu-şi măsoară lungimea şi nu există ca atare decât prin opoziţie faţă de alte segmente, într-o serie de trepte ordonate unele prin raportare la altele: maşina segmentară amestecă competiţii, conflicte şi rupturi prin intermediul variaţiilor de filiaţie şi al fluctuaţiilor de alianţă. Întregul sistem funcţionează între doi poli, acela al fuziunii prin opoziţie faţă de alte grupuri, şi acela al sciziunii prin formarea continuă de noi descendenţe care aspiră la independenţă, cu capitalizare de alianţe şi de filiaţie. Între un pol şi celălalt, toate rateurile, toate eşecurile se produc în interiorul sistemului, care renaşte la nesfârşit din propriile-i discordanţe. Ce vrea să spună Jeanne Favret atunci când arată, împreună cu alţi etnologi, că „persistenţa unei organizări segmentare cere, paradoxal, ca mecanismele ei să fie suficient de ineficiente pentru ca frica să rămână motorul ansamblului"? Despre ce frică e vorba? S-ar spune că formaţiunile sociale presimt, cu un presentiment ucigător şi melancolic, ceea ce urmează să li se întâmple, chiar dacă ceea ce li se întâmplă le vine întotdeauna din afară şi se

[13] E.E. Evans-Pritchard, „Les Nouer du Soudan méridional", în *Systèmes politiques africains*, 1962, tr. fr. P.U.F., p. 248.

pierde în deschiderea lor. Și poate că tocmai de aceea ceea ce li se întâmplă le vine din afară; ele înăbușă potențialitatea interioară a acestor evenimente, cu prețul acestor disfuncționalități care fac, atunci, parte integrantă din însăși funcționarea sistemului lor.

Mașina teritorială segmentară conjură fuziunea prin sciziune și împiedică concentrarea puterii menținând organele de șefie într-o relație de neputință cu grupul: ca și cum sălbaticii ar presimți și ei venirea la putere a Barbarului imperial, care, cu toate acestea, va veni din afară și le va supracoda toate codurile. Dar pericolul cel mai mare l-ar reprezenta tot o împrăștiere, o sciziune prin care toate posibilitățile de cod ar fi suprimate: fluxuri decodate, curgând peste un socius orb și mut, deteritorializat, acesta este coșmarul pe care mașina primitivă îl conjură din toate puterile și cu toate articulațiile ei segmentare. Mașina primitivă nu ignoră schimburile, comerțul, industria, ci le conjură, le localizează, le supraveghează, le încastrează, menținându-l pe negustor și pe fierar într-o poziție subordonată pentru ca niște fluxuri de schimburi și de producție să nu vină să distrugă codurile în avantajul cantităților lor abstracte și fictive. Și oare nu și asta înseamnă Oedip, teama de incest: spaima față de un flux decodat? Capitalismul este adevărul universal în sensul în care el întruchipează *negativul* tuturor formațiunilor sociale: este lucrul de nenumit, decodarea generalizată a fluxurilor care ne face să înțelegem *a contrario* secretul tuturor acestor formațiuni, codarea fluxurilor, și chiar supracodarea lor, numai să nu existe ceva care să scape codării. Nu societățile primitive se află în afara istoriei, ci capitalismul se găsește la sfârșitul istoriei, el este cel care rezultă dintr-o îndelungată istorie a contingențelor și accidentelor și care face să survină acest sfârșit. Nu se poate spune că formațiunile anterioare n-au prevăzut acest Lucru, care nu a venit din afară decât crescând din interior și fiind împiedicat să crească. De unde posibilitatea unei lecturi

retrospective a întregii istorii din perspectiva capitalismului. Se pot deja căuta semnele existenţei claselor în societăţile primitive. Dar etnologii atrag atenţia cât este de greu să faci o distincţie între aceste protoclase, castele organizate de maşina imperială şi rangurile repartizate de maşina primitivă segmentară. Criteriile pe baza cărora s-ar putea opera distincţii între clase, caste şi ranguri nu trebuie căutate pe latura fixităţii sau a permeabilităţii, a închiderii sau a deschiderii relative; aceste criterii se dovedesc de fiecare dată dezamăgitoare, eminamente înşelătoare. Căci rangurile sunt inseparabile de codarea teritorială primitivă, iar castele de supracodarea statală imperială; în vreme ce clasele sunt legate de procesul unei producţii industriale şi comerciale decodate în condiţiile capitalismului. Întreaga istorie poate fi, prin urmare, citită sub semnul claselor, respectându-se însă regulile semnalate de Marx, şi doar în măsura în care clasele sunt înţelese ca „negativul" castelor şi al rangurilor. Căci nu încape îndoială că regimul decodării nu înseamnă absenţă a organizării, ci organizarea cea mai întunecată, compatibilitatea cea mai dură, axiomatica luând locul codurilor şi înţelegându-le întotdeauna *a contrario*.

*

Corpul plin al pământului nu e indistinct. Suferind şi periculos, unic, universal, el se rabate pe producţie, pe agenţii şi pe conexiunile de producţie. Tot pe el însă se agaţă şi se înscrie totul, totul este atras, miraculat. Este elementul sintezei disjunctive şi al reproducerii ei: forţa pură a filiaţiei şi a genealogiei, Numen. Corpul plin este increatul, dar filiaţia este cel dintâi caracter de întipărire care este marcat pe acest corp. Şi ştim ce este această filiaţie intensivă, această disjuncţie inclusivă prin care totul se divizează, dar în sine însuşi, şi prin care aceeaşi fiinţă se află pretutindeni, din toate părţile,

la toate nivelurile, *diferind doar prin intensitate*. Aceeași ființă inclusă parcurge pe corpul plin niște distanțe indivizibile și trece prin toate singularitățile, prin toate intensitățile unei sinteze care alunecă și se reproduce. Nu este de niciun folos să reamintim că filiația genealogică este socială și nu biologică, ea este inevitabil bio-socială, în măsura în care se înscrie pe oul cosmic al corpului plin al pământului. Are o origine mitică, Unul, sau mai curând un-doi-ul primar. Ar trebui oare să spunem gemenii, sau geamănul, care se divizează și se unifică în el însuși, un Nommo sau niște Nommo? Sinteza disjunctivă distribuie strămoșii ancestrali, dar fiecare dintre ei este el însuși un corp plin complet, masculin și feminin, care aglutinează pe sine toate obiectele parțiale, cu variații doar intensive ce corespund zigzag-ului interior al oului dogon. Fiecare repetă intensiv, pentru sine, întreaga genealogie. Și este pretutindeni același la cele două capete ale distanței indivizibile și în toate părțile, litanie a gemenilor, filiație intensă. La începutul cărții lor *Vulpea palidă*, Marcel Griaule și Germaine Dieterlen schițează o superbă teorie a semnului: semnele de filiație, semne-călăuze și semne-stăpâni, semne ale dorinței, la început intensive, care cad în spirală și trec printr-o serie de explozii mai înainte de a căpăta extensie în imagini, figuri și desene.

Chiar dacă corpul plin se rabate pe conexiunile productive și le înscrie într-o rețea de disjuncții intensive și inclusive, el mai trebuie, de asemenea, să regăsească și să reînsuflețească și conexiunile laterale tot în cadrul acestei rețele, atribuindu-și-le ca și cum ar fi cauza lor. Sunt cele două aspecte ale corpului plin: suprafață fermecată de înscriere, lege fantastică sau mișcare obiectivă aparentă; dar și agent magic și fetiș, cvasi-cauză. Nu-i este de-ajuns să înscrie toate lucrurile, trebuie să și facă în așa fel ca și cum el le-ar produce. Conexiunile trebuie să reapară într-o formă compatibilă cu disjuncțiile înscrise, chiar dacă reacționează la rândul lor asupra formei

acestor disjuncţii. Aceasta este alianţa ca al doilea caracter de înscriere: alianţa le impune conexiunilor productive forma extensivă a unei conjugări de persoane, compatibilă cu disjuncţiile înscrierii, dar, invers, ea reacţionează asupra înscrierii determinând o întrebuinţare exclusivă şi limitativă a acestor disjuncţii. Este, prin urmare, obligatoriu ca alianţa să fie reprezentată mitic ca survenind la un anumit moment pe liniile filiative (chiar dacă, dintr-un alt punct de vedere, ea se află acolo dintotdeauna). Griaule relatează că, la dogoni, ceva se întâmplă la un moment dat, la nivelul şi pe latura celui de-al optulea strămoş: o deraiere a disjuncţiilor care încetează a mai fi inclusive, devenind exclusive; ceea ce antrenează o dezmembrare a corpului plin, o anulare a gemelităţii, o separare a sexelor marcată prin circumcizie; dar şi o recompunere a corpului după un nou model de conexiune şi de conjugare, o articulare a corpurilor pentru ele însele şi între ele, o înscriere laterală cu ajutorul unor pietre de alianţă articulatorii, pe scurt, o întreagă *arcă* a alianţei.[14] Niciodată alianţele nu derivă din filiaţii şi nici nu se deduc din ele. Acest principiu odată stabilit însă, se impune să distingem două puncte de vedere: unul economic şi politic, conform căruia alianţa este prezentă dintotdeauna, combinându-se şi declinându-se cu linii filiative lărgite care nu le preexistă în cadrul unui sistem presupus dat în extensiune. Celălalt, mitic, care arată felul în care extensiunea sistemului se formează şi se delimitează plecând de la liniile filiative intense şi primordiale, care îşi pierd obligatoriu întrebuinţarea inclusivă şi ilimitativă. Din acest punct de vedere, sistemul extins este ca o memorie a alianţelor şi a cuvintelor, implicând o refulare activă a memoriei intense a filiaţiei. Căci, dacă genealogia şi filiaţiile fac obiectul unei memorii mereu vigilente, aceasta se întâmplă în măsura în care ele sunt deja prinse într-un sens extensiv pe care cu siguranţă nu-l deţineau înainte de determinarea alianţelor

[14] Marcel Griaule, *Dieu d'eau*, Fayard, 1948, îndeosebi pp. 46-52.

care li-l conferă; ca filiații intensive însă, ele fac, din contră, obiectul unei memorii aparte, nocturne și biocosmice, tocmai aceea care trebuie să suporte refularea pentru ca să se poată instaura noua memorie extinsă.

Putem acum să înțelegem mai bine de ce problema nu constă deloc în a merge de la filiații spre alianțe sau de a le conclude pe acestea din urmă din celelalte. Problema este de a trece de la o ordine intensivă energetică la un sistem extensiv, care cuprinde în același timp alianțele calitative și filiațiile extinse. Faptul că energia primă a ordinii intensive – Numenul – este o energie de filiație nu schimbă în niciun fel datele problemei, deoarece această filiație intensă nu este încă extinsă, nu presupune încă nicio distincție de persoane sau măcar de sex, ci doar niște variații prepersonale în intensitate, care afectează o aceeași gemelitate sau bisexualitate surprinsă pe trepte diverse. Semnele acestei ordini sunt, prin urmare, fundamental neutre și ambigue (conform unei expresii de care se servea Leibniz pentru a desemna un semn care poate fi atât +, cât și –). Este vorba de a ști în ce fel, plecându-se de la această intensitate primă, se va face trecerea la un sistem în extensiune în care 1°) filiațiile vor fi niște filiații extinse sub formă de ascendențe, prezentând distincții de persoane și de apelative parentale; 2°) alianțele vor fi în același timp și raporturi calitative, pe care le presupun filiațiile extinse, și invers; 3°) într-un cuvânt, semnele intense ambigue vor înceta să mai fie astfel, devenind fie pozitive, fie negative. Acest lucru poate fi clar observat în paginile în care Lévi-Strauss explică, pentru formele simple de căsătorie, prohibirea verilor paraleli și recomandarea verilor încrucișați: fiecare căsătorie între două descendențe A și B afectează cuplul cu un semn (+) sau (–), după cum respectivul cuplu rezultă pentru A sau pentru B dintr-un câștig sau dintr-o pierdere. Contează prea puțin, din acest punct de vedere, dacă regimul de filiație este patriliniar sau matriliniar. Într-un regim patriliniar și patrilocal, de

exemplu, „femeile rude sunt nişte femei pierdute, iar femeile aliate sunt femei câştigate. Fiecare familie rezultată din aceste căsătorii este, prin urmare, afectată de un semn, determinat pentru grupul iniţial în funcţie de faptul că mama copiilor este o fiică sau o noră... Semnul se schimbă trecându-se de la frate la soră, deoarece fratele dobândeşte o soţie, în vreme ce sora este pierdută pentru propria sa familie". Dar, remarcă de asemenea Lévi-Strauss, semnul se schimbă şi *schimbându-se generaţia*: „După cum, din punctul de vedere al grupului iniţial, tatăl a primit o soţie sau mama a fost transferată în afară, fiii au dreptul la o femeie sau datorează o soră. Fără îndoială însă că, în realitate, această diferenţă nu se traduce printr-o condamnare la celibat pentru jumătate dintre verii de sex masculin: ea exprimă, în orice caz, legea conform căreia un bărbat nu poate primi o soţie decât din partea grupului care este dator cu o femeie ca urmare a faptului că, în generaţia superioară, s-a pierdut o soră sau o fiică; în timp ce un frate datorează lumii exterioare o soră (sau un tată, o fiică) ca urmare a faptului că, în generaţia superioară, s-a câştigat o femeie... Cât priveşte cuplul-pivot, format dintr-un bărbat *a* căsătorit cu o femeie *b*, acesta posedă, evident, ambele semne, după cum este privit din punctul de vedere al lui A sau din punctul de vedere al lui B, acelaşi lucru fiind adevărat şi pentru copiii săi. Este de-ajuns acum să ne uităm la generaţia verilor pentru a constata că toţi cei aflaţi în relaţia (++) sau (– –) sunt paraleli, în vreme ce toţi cei aflaţi în relaţia (+ –) sau (– +) sunt încrucişaţi"[15]. Însă, punându-se problema în acest fel, este vorba nu atât de exerciţiul unei combinatorii logice care ar reglementa jocul unor schimburi, aşa cum ar vrea Lévi-Strauss, cât de instaurarea unui sistem fizic ce se va exprima, natural, în termeni de datorii. Ni se pare deosebit de important că Lévi-Strauss însuşi invocă coordonatele unui

[15] Lèvi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 2e éd., Monton, 1967, p. 152.

sistem fizic, chiar dacă nu vede în el decât o metaforă. În sistemul fizic în extensiune, *ceva trece*, care este de ordinul unui flux de energie (+ – sau – +), *ceva nu trece şi rămâne blocat* (+ + sau – –), ceva blochează sau, dimpotrivă, facilitează trecerea. Ceva sau cineva. Iar în cadrul acestui sistem în extensiune nu există nici filiaţie primă, nici primă generaţie sau schimb iniţial, ci întotdeauna şi deja nişte alianţe, în acelaşi timp ce filiaţiile sunt extinse, exprimând deopotrivă ceea ce trebuie să rămână blocat în filiaţie şi ceea ce trebuie să treacă în alianţă.

Esenţial nu este că semnele se schimbă în funcţie de sexe şi generaţii, ci că se trece de la intensiv la extensiv, adică de la o ordine a semnelor ambigue la un regim al semnelor schimbătoare, dar determinate. Tocmai aici recursul la mit devine indispensabil, dar nu pentru că mitul ar fi o reprezentare transpusă sau chiar inversată a relaţiilor reale din extensiune, ci pentru că numai el determină, în conformitate cu gândirea şi cu practica indigenă, condiţiile intensive ale sistemului (inclusiv pe cele ale sistemului de producţie). Iată de ce un text al lui Marcel Griaule, care caută în mit un principiu de explicare a avunculatului, ne apare ca decisiv, reuşind să evite reproşul de idealism ce se aduce îndeobşte acestui gen de încercare; la fel şi recentul articol în care Adler şi Cartry reiau chestiunea.[16] Aceşti autori au dreptate atunci când observă că atomul de rudenie al lui Lévi-Strauss (cu cele patru relaţii ale sale: frate-soră, soţ-soţie, tată-fiu, unchi dinspre mamă-nepot de soră) preia un ansamblu gata făcut, din care mama ca atare este în mod straniu exclusă, chiar dacă ea poate fi, în funcţie de caz, mai mult sau mai puţin „rudă" sau mai mult sau mai puţin „aliată" faţă de propriii săi copii. Or, tocmai aici îşi are rădăcinile mitul, care nu este expresiv, ci condiţionant.

[16] Marcel Griaule, „Remarques sur l'oncle utérin au Soudan", *Cahiers internationaux de sociologie*, ianuarie 1954. Alfred Adler, Michel Cartry, „La Transgression et sa dérision", *L'Homme*, iulie 1971.

Aşa cum relatează Griaule, Yuruguru, pătrunzând în bucata de placentă pe care a furat-o, este ca un frate al mamei sale, cu care se împreunează tocmai în această calitate: „Acest personaj ieşi într-adevăr în spaţiu, ducând cu sine o parte din placenta hrănitoare, adică o bucată din propria sa mamă. El considera, totodată, că acest organ era al său şi că făcea parte din propria sa persoană, ceea ce-l făcea să se identifice cu zămislitoarea sa, în cazul în speţă însăşi matricea lumii, considerându-se aşezat *pe acelaşi plan cu ea, din punctul de vedere al generaţiilor*... El îşi simte inconştient apartenenţa simbolică la generaţia mamei sale şi detaşarea faţă de generaţia reală căreia îi este membru... Fiind, după părerea sa, *de o aceeaşi substanţă şi generaţie cu mama sa*, el se asimilează unui frate geamăn de sex masculin al genitoarei sale, iar regula mitică a uniunii celor doi membri împerecheaţi îl propune ca soţul ideal. În calitatea sa de pseudo-frate al genitoarei sale, el ar trebui, deci, să se afle în situaţia unchiului său uterin, soţul desemnat al acelei femei". Încă de la acest nivel întâlnim, fără îndoială, toate personajele implicate în joc: mama, tatăl, fiul, fratele mamei, sora fiului. Dar este evident şi izbitor faptul că ele nu sunt nişte persoane: numele lor nu desemnează nişte persoane, ci variaţiile intensive ale unei „mişcări spiralate vibratorii", nişte disjuncţii inclusive, nişte stări necesar gemelare şi bisexuate prin care un subiect trece pe oul cosmic. În intensitate trebuie interpretat totul. Atât oul, cât şi placenta însăşi, care este parcursă de o energie vitală inconştientă „susceptibilă de creştere şi de scădere". Tatăl nu este câtuşi de puţin absent. Însă Amma, tată şi genitor, este el însuşi o importantă parte intensivă, imanentă placentei, inseparabilă de gemelitatea care îl leagă de partea sa feminină. Iar dacă fiul yuruguru ia la rândul său o parte din placentă, el o face printr-o relaţie intensivă cu o altă parte care o conţine pe propria sa soră geamănă. Ţintind însă prea sus, partea pe care el o ia îl face fratele mamei sale, care îi ia

în mod eminent locul surorii, şi cu care el se uneşte înlocuindu-l el însuşi pe Amma. Pe scurt, o întreagă lume de semne ambigue, de diviziuni incluse şi de stări bisexuate. Eu sunt fiul, dar şi fratele mamei mele, şi în acelaşi timp soţul surorii mele şi propriul meu tată. Totul se sprijină pe placenta devenită pământ, increatul, corp plin de antiproducţie pe care se vor prinde organele-obiecte parţiale ale unui Nommo sacrificat. Se întâmplă aşa pentru că placenta, ca substanţă comună mamei şi copilului, ca parte comună a corpurilor lor, face ca aceste corpuri să nu fie ca o cauză şi un efect, ci amândouă ca nişte produse derivate din această aceeaşi substanţă faţă de care fiul este fratele geamăn al mamei sale: aceasta este cu adevărat axa mitului dogon relatat de Griaule. Da, am fost mama mea şi am fost fiul meu. Rareori s-a văzut ca mitul şi ştiinţa să spună acelaşi lucru la o distanţă atât de mare: povestirea dogonă dezvoltă un weismannism mitic, în care plasma germinativă formează o descendenţă nemuritoare şi continuă, care nu depinde de corpuri, dar de care, din contră, depind atât corpurile copiilor, cât şi cele ale părinţilor. De unde distincţia dintre cele două linii de descendenţă, una continuă şi germinală, cealaltă somatică şi discontinuă, singura supusă succesiunii generaţiilor. (Lisenko adopta un ton naturalmente dogon pentru a-l întoarce împotriva lui Weismann, reproşându-i acestuia că face din fiu fratele genetic sau germinal al mamei: „pe urmele lui Weismann, morganiştii mendelieni pleacă de la ideea că părinţii nu sunt, din punct de vedere genetic, părinţii copiilor lor; dacă este să dăm crezare doctrinei lor, părinţii şi copiii sunt fraţi şi surori... "[17])

Fiul nu este însă, somatic vorbind, fratele geamăn al mamei sale. Tocmai de aceea, el nu poate s-o ia de soţie (chiar dacă explicam adineauri sensul acestui „tocmai de aceea"). Cel care ar fi trebuit să se însoare cu mama este, aşadar, unchiul uterin. O primă consecinţă, atunci: incestul cu sora

[17] *La Situation dans la science biologique*, Ed. Française, Moscou, 1949, p. 16.

nu este un substitut al incestului cu mama, ci, dimpotrivă, modelul intensiv al incestului ca manifestare a descendenţei germinale. Şi, apoi, nu Hamlet constituie o extensie a lui Oedip, un Oedip de gradul al doilea: din contră, un Hamlet negativ, sau inversat, este prim în raport cu Oedip. Subiectul nu-i reproşează unchiului că a făcut ceea ce dorea el să facă; îi reproşează că *nu* a făcut ceea ce, ca fiu, nu putea să facă. Dar de ce unchiul nu s-a însurat cu mama, sora lui germinală? Pentru că nu *trebuia* s-o facă decât în numele acestei filiaţii germinale, marcate cu semnele ambigue ale gemelităţii şi bisexualităţii, conform căreia şi fiul *ar fi putut* s-o facă la fel de bine şi să fie el însuşi acest unchi aflat într-o relaţie intensă cu mama-soră geamănă. Se închide, astfel, cercul vicios al descendenţei germinale (acel *double bind* primar): nici unchiul nu se poate căsători cu sora sa, mama; şi nici subiectul, atunci, nu se poate căsători cu propria sa soră – sora geamănă a lui Yuruguru îi va fi redată neamului Nommo ca o aliată potenţială. Ordinea somaticului dă peste cap întreaga scară intensivă. Dar, totodată, în mod implicit, dacă fiul nu se poate căsători cu mama sa nu este pentru că ar aparţine, din punct de vedere somatic, altei generaţii. Împotriva lui Malinowski, Lévi-Strauss a arătat foarte bine că amestecul generaţiilor nu era temut ca atare, în sine, şi că prohibirea incestului nu se explica prin aceasta.[18] Ci prin faptul că amestecul generaţiilor în cazul fiu-mamă are acelaşi efect ca şi corespondenţa lor în cazul unchi-soră, dovedind, altfel spus, o aceeaşi şi unică filiaţie germinală intensivă despre care se pune, tocmai, problema a fi refulată în ambele cazuri. Pe scurt, un sistem somatic în extensiune nu se poate constitui decât în măsura în care filiaţiile devin extinse, corelativ cu nişte alianţe laterale ce se instituie. Prin prohibirea incestului cu sora se leagă alianţa laterală, iar prin prohibirea incestului cu mama filiaţia devine extinsă. Nu

[18] Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, pp. 556-560.

există nici o refulare a tatălui şi nici o forcludere a numelui tatălui; poziţia mamei sau aceea a tatălui ca rudă sau aliat, caracterul patriliniar sau matriliniar al filiaţiei, caracterul patrilateral sau matrilateral al căsătoriei sunt elemente active ale refulării, nu obiecte asupra cărora ea se exercită. Nici măcar memoria filiaţiei în general nu este refulată de o memorie a alianţei. Marea memorie nocturnă a filiaţiei germinale intensive este cea refulată în beneficiul unei memorii somatice extensive, alcătuită din filiaţiile devenite extinse (patriliniare *sau* matriliniare) şi din alianţele pe care acestea le implică. Întregul mit dogon este o variantă patriliniară a opoziţiei dintre cele două genealogii, dintre cele două filiaţii: în intensitate şi în extensiune, ordinea germinală intensă şi regimul extensiv al generaţiilor somatice.

Sistemul în extensiune ia naştere din condiţiile intensive care îl fac posibil, dar reacţionează asupra lor, le anulează şi le refulează, nelăsându-le decât o expresie mitică. În acelaşi timp, semnele încetează să mai fie ambigue şi se determină prin raportare la filiaţiile extinse şi la alianţele laterale; disjuncţiile devin exclusive şi limitative (*sau* îi ia locul acelui „fie... fie" intens); iar numele, apelativele nu mai desemnează nişte stări intensive, ci nişte persoane discernabile. Discernabilitatea se plachează pe soră şi pe mamă ca soţii interzise. Şi aceasta pentru că persoanele, cu numele care le desemnează acum, nu preexistă interdicţiilor care le constituie ca atare. Mama şi sora nu preexistă interzicerii lor ca soţii. Robert Jaulin spune foarte bine: „Discursul mitic are ca temă trecerea de la indiferenţa faţă de incest la interzicerea lui: implicită sau explicită, această temă este subiacentă tuturor miturilor; constituie, prin urmare, o proprietate formală a acestui limbaj"[19]. Despre incest trebuie să conchidem literalmente că nu există, că ne aflăm întotdeauna dincoace de el, într-o serie de intensităţi care ignoră persoanele discernabile;

[19] Robert Jaulin, *La Mort sara*, p. 284.

sau dincolo de el, într-o extensiune care le recunoaşte şi care le constituie, dar care nu le constituie fără a le face imposibile ca parteneri sexuali. Incestul nu poate fi comis decât în urma unei serii de substituiri care ne îndepărtează întotdeauna de el, altfel spus cu o persoană care nu valorează ca mamă sau ca soră decât tocmai pentru că nu este nici una, nici alta: acea persoană discernabilă ca soţie posibilă. Acesta este sensul căsătoriei preferenţiale: acela de prim incest permis; dar nu este o întâmplare dacă este foarte rar efectuată, ca şi cum ar fi resimţită ca încă mult prea apropiată de imposibilul inexistent (de exemplu, căsătoria preferenţială dogonă cu fiica unchiului, aceasta fiind echivalentă cu mătuşa, ea însăşi echivalentă cu mama). Din întreaga etnologie, articolul lui Griaule este, fără îndoială, cel mai profund inspirat de psihanaliză. Cu toate acestea, el antrenează nişte concluzii care aruncă în aer întregul Oedip şi aceasta pentru că nu se mulţumeşte să pună problema doar în extensiune şi, în felul acesta, s-o presupună ca fiind rezolvată. Tocmai aceste concluzii au ştiut să le tragă Adler şi Cartry: „Ne-am obişnuit să considerăm relaţiile incestuoase în mit fie ca pe expresia dorinţei sau a nostalgiei după o lume în care astfel de relaţii sunt posibile sau indiferente, fie ca pe expresia unei funcţii structurale de răsturnare a regulii sociale, funcţie menită a pune bazele interdicţiei şi transgresiunii... În ambele cazuri, considerăm ca fiind deja constituit ceea ce constituie tocmai apariţia unei ordini pe care mitul o relatează şi o explică. Cu alte cuvinte, raţionăm ca şi cum mitul ar aduce în scenă nişte persoane definite ca tată, mamă, fiu şi soră, când de fapt aceste roluri de rudenie aparţin tocmai ordinii constituite prin interdicţie...: *incestul nu există*"[20]. Incestul este o pură limită. Cu condiţia, desigur,

[20] Adler şi Cartry, „La Transgression et sa dérision", *L'Homme*, iulie 1971. Într-un comentariu la Rousseau, Jacques Derrida scria: „Înaintea sărbătorii nu exista incest pentru că nu exista o interzicere a incestului. După sărbătoare nu mai există incest pentru că e interzis... Sărbătoarea va fi fiind *ca*

de a evita două false credințe privitoare la limită: una care vede în limită o matrice sau o origine, ca și cum interdicția ar dovedi că lucrul fusese „mai întâi" dorit ca atare; și alta care face din limită o funcție structurală, ca și cum o relație în transgresiune ar acționa o lege presupus „de bază" între dorință și lege. O dată în plus se cuvine să reamintim că legea nu dovedește nimic în privința unei realități originare a dorinței, deoarece ea desfigurează esențial doritul, și că transgresiunea nu dovedește nimic în ceea ce privește o realitate funcțională a legii, deoarece, departe de a constitui o luare în derâdere a legii, este derizorie ea însăși față de ceea ce legea interzice cu adevărat (tocmai de aceea revoluțiile nu au nimic de-a face cu transgresiunile). Într-un cuvânt, limita nu există nici într-un dincoace, nici într-un dincolo: este o limită între cele două, *Puțin adânc pârâiaș calomniat, incestul*, întotdeauna deja trecut sau nu netrecut încă. Căci incestul este precum mișcarea, imposibil. El nu este imposibil în sensul în care realul ar fi imposibil, ci, din contră, în sensul în care simbolicul este imposibil.

Dar ce vrea să însemne că incestul e imposibil? Nu este oare posibil să te culci cu sora ori cu mama ta? Și cum am putea renunța la vechiul argument: trebuie să fie posibil din moment ce e interzis? Problema este în cu totul altă parte. Posibilitatea incestului ar cere prezența atât a *persoanelor*, cât și a *numelor*: fiu, soră, mamă, frate, tată. Or, în actul incestului noi putem să dispunem de persoane, dar acestea își pierd numele, dat fiind că aceste nume sunt inseparabile de prohibirea care le interzice ca parteneri; sau, dimpotrivă, numele se păstrează, dar nu mai desemnează decât niște stări intensive prepersonale care ar putea foarte bine să se „extindă" și la alte persoane, ca atunci când îi spunem „mamă" soției legitime sau „soră", iubitei. În acest sens spuneam că ne

---

însăși incestul *însuși* dacă ceva de acest fel – *el însuși* – ar putea avea loc" (*De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967, pp. 372-377).

situăm întotdeauna dincoace sau dincolo de incest. Mamele şi surorile noastre se topesc în braţele noastre; numele li se dezlipeşte şi alunecă de pe persoanele lor asemeni unui timbru udat prea tare. Se întâmplă aşa pentru că nu putem să posedăm în acelaşi timp şi persoana, şi numele – ceea ce ar constitui, totuşi, însăşi condiţia incestului. Fie, incestul este o amăgire, e imposibil. În felul acesta însă, problema este doar deplasată. Căci nu este tocmai propriu dorinţei să dorească imposibilul? În acest caz cel puţin, platitudinea asta nici măcar nu este adevărată. Ne amintim că este ilegitim să deducem din interdicţie natura a ceea ce e interzis; şi aceasta pentru simplul motiv că interdicţia acţionează dezonorându-l pe cel vinovat, inducând, altfel spus, o imagine desfigurată şi deplasată a ceea ce este cu adevărat interzis şi dorit. Tocmai de aceea se şi prelungeşte reprimarea printr-o refulare fără de care ea n-ar putea să muşte din dorinţă. Ceea ce este dorit este fluxul germinal sau germinativ intens, în sânul căruia zadarnic am căuta persoane sau chiar funcţii discernabile ca tată, mamă, fiu, soră etc., din moment ce aceste nume nu desemnează aici decât nişte variaţii intensive pe corpul plin al pământului determinat ca germen. Putem oricând să numim incest, sau indiferenţă faţă de incest, acest regim al unei aceleiaşi şi unice fiinţe sau flux variind în intensitate în funcţie de disjuncţii inclusive. Dar nu se poate, tocmai, confunda incestul aşa cum s-ar produce el în cadrul acestui regim intensiv nepersonal care l-ar institui, cu incestul aşa cum este el reprezentat în extensiune în starea care îl interzice şi care îl defineşte ca transgresiune referitoare la persoane. Jung are, prin urmare, perfectă dreptate atunci când spune că Oedip înseamnă cu totul altceva decât sine, şi că mama este în egală măsură pământul, iar incestul, o renaştere infinită (el nu comite decât greşala de a crede că, în felul acesta, „depăşeşte" sexualitatea). *Complexul somatic* trimite la un *implex germinal*. Incestul trimite la un dincoace care nu poate fi reprezentat

ca atare în interiorul complexului, deoarece complexul este un element derivat tocmai din refularea acestui dincoace. Incestul aşa cum este el interzis (ca formă a persoanelor discernabilizate) serveşte la refularea incestului aşa cum e el dorit (ca fond al pământului intens). Fluxul germinal intensiv este reprezentantul dorinţei, asupra lui se exercită refularea; figura oedipiană extensivă este reprezentatul ei deplasat, amăgirea sau imaginea trucată care vine să acopere dorinţa, fiind provocată de refulare. Contează prea puţin dacă această imagine este „imposibilă": ea îşi îndeplineşte sarcina, din moment ce dorinţa se lasă afectată de ea ca de imposibilul însuşi. Înţelegi, asta voiai de fapt!... Totuşi, tocmai această concluzie, care merge direct de la refulare la refulat, şi de la interdicţie la ceea ce e interzis, este cea care presupune deja întregul paralogism al reprimării.

Dar de ce este refulat implexul sau influxul germinal, tocmai el, care este, până la urmă, reprezentantul teritorial al dorinţei? Pentru că... lucrul la care trimite el, în calitate de reprezentant, este un flux care n-ar putea fi codat, care nu s-ar lăsa codat – adică tocmai teroarea socius-ului primitiv. Niciun lanţ n-ar putea fi desprins, nimic n-ar putea fi prelevat; nimic n-ar trece din filiaţie în descendenţă, ci aceasta ar fi neîncetat rabatată pe filiaţie prin actul de rezămislire de sine; lanţul semnificant n-ar forma niciun cod, n-ar emite decât nişte semne ambigue şi ar fi necontenit măcinată de propriul ei suport energetic; ceea ce ar curge peste corpul plin al pământului ar fi la fel de dezlănţuit ca şi fluxurile necodate care alunecă peste deşertul unui corp fără organe. Căci problema nu este atât aceea a abundenţei sau rarităţii, a sursei sau secării ei (până şi secarea este un flux), cât aceea a codabilului şi a necodabilului. Fluxul germinal este de aşa natură încât este egal să spui că totul trece sau curge odată cu el sau că, dimpotrivă, totul este blocat. Pentru ca fluxurile să fie codabile, trebuie ca energia lor să se lase cuantificată şi

calificată – trebuie ca nişte prelevări asupra fluxurilor să fie efectuate în legătură cu nişte desprinderi de lanţ –, trebuie ca să treacă ceva, dar şi să fie blocat ceva, şi ca ceva să blocheze sau, dimpotrivă, să faciliteze trecerea. Or, aşa ceva nu este posibil decât în cadrul sistemului în extensiune care discernabilizează persoanele, care dă semnelor o anumită întrebuinţare, sintezelor disjunctive o întrebuinţare exclusivă, iar sintezelor conective o întrebuinţare conjugală. Acesta este cu adevărat sensul prohibirii incestului, concepută ca instaurarea unui sistem fizic în extensiune: pentru fiece caz în parte trebuie să se cerceteze ce anume trece din fluxul de intensitate, ce anume nu trece, ce anume facilitează trecerea sau, dimpotrivă, ce anume o împiedică, în funcţie de caracterul patrilinar sau matrilinar al căsătoriilor, în funcţie de caracterul patriliniar sau matriliniar al descendenţelor, în funcţie de regimul general al filiaţiilor extinse şi de cel al alianţelor laterale. Să ne întoarcem o clipă la căsătoria preferenţială dogonă aşa cum este ea analizată de către Griaule: ceea ce este aici blocat este relaţia cu mătuşa ca substitut al mamei, sub forma unei legături de rudenie în glumă; ceea ce trece este, în schimb, relaţia cu fiica mătuşii, ca substitut al mătuşii, ca prim incest posibil şi permis; cel care blochează sau care, dimpotrivă, facilitează trecerea este unchiul uterin. Ceea ce trece provoacă, în compensarea a ceea ce este blocat, o adevărată *plusvaloare de cod*, care-i revine unchiului în măsura în care acesta facilitează trecerea, în timp ce tot el trebuie să îndure un fel de „minusvaloare" în măsura în care blochează (vezi, de exemplu, furturile rituale pe care nepoţii le operează din casa unchiului, dar şi, aşa cum spune Griaule, „creşterea şi fructificarea" bunurilor ce aparţin unchiului, atunci când cel mai mare dintre nepoţi vine să locuiască la el). Problema de bază – cui îi revin prestaţiile matrimoniale într-un sistem sau altul? – nu poate fi rezolvată independent de complexitatea liniilor de trecere şi a liniilor de blocare – ca şi cum ceea

ce este blocat sau interzis ar apărea „la nunți ca o fantomă" care și-ar cere tainul.[21] Referindu-se la un caz precis, Löffler scrie: „La populația Mru, modelul patriliniar triumfă în fața tradiției matriliniare: relația frate-soră, care se transmite din tată în fiu și din mamă în fiică, poate fi transmisă la nesfârșit prin relația tată-fiu, dar nu și prin relația mamă-fiică, care ia sfârșit odată cu căsătoria fiicei. O fată măritată îi transmite propriei sale fiice o nouă relație, aceea care o leagă pe aceasta de propriul ei frate. În același timp, o fată care se mărită se desprinde nu din linia fratelui său, ci doar din aceea a fratelui mamei sale. Semnificația plătirii fratelui mamei cu ocazia căsătoriei nepoatei acestuia nu se poate înțelege decât așa: tânăra fată părăsește vechiul grup familial al mamei sale. Nepoata devine ea însăși mamă și punct de pornire al unei noi relații frate-soră, pe care se întemeiază o nouă alianță"[22]. Ceea ce se prelungește, ceea ce se oprește și diferitele relații în funcție de care se distribuie aceste acțiuni și aceste pasiuni ne fac să înțelegem mecanismul formării plusvalorii de cod în calitatea ei de piesă indispensabilă oricărei codări a fluxurilor.

Putem acum să schițăm diferitele instanțe ale *reprezentării teritoriale* în cadrul socius-ului primitiv. În primul rând, influxul germinal de intensitate condiționează întreaga reprezentare: el este *reprezentantul* dorinței. Dar dacă îl considerăm reprezentant este pentru că funcționează pentru fluxurile noncodabile, necodată sau decodate. Din acest punct de vedere, el implică, în felul său, limita socius-ului, limita și negativul oricărui socius. Tocmai de aceea reprimarea acestei limite nu este posibilă decât în măsura în care reprezentantul este supus el însuși unei refulări. Această refulare determină ce anume din influx va trece sau nu va trece în sistemul în

[21] Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 356 (Lévi-Strauss analizează niște cazuri, aparent anormale și paradoxale, de beneficiari ai prestațiilor matrimoniale).

[22] L.G. Löffler, „L'Alliance asymétrique chez les Mru", *L'Homme*, p. 80.

extensiune, ce anume va rămâne blocat sau stocat în filiaţiile extinse şi ce anume, din contră, se va deplasa şi va curge urmând liniile de alianţă, astfel încât să se efectueze codarea sistematică a fluxurilor. Această a doua instanţă, *reprezentarea refulantă* însăşi, o numim alianţă, dat fiind că filiaţiile nu devin extinse decât în funcţie de alianţele laterale care măsoară segmentele lor variabile. De unde importanţa acelor „descendenţe locale" pe care le-a identificat Leach – şi care, două câte două, organizează alianţele şi maşinează căsătoriile. Atunci când le atribuiam o activitate pervers-normală, voiam să spunem că aceste grupuri locale sunt agenţii refulării, marii codificatori. Peste tot acolo unde nişte bărbaţi se întâlnesc şi se strâng laolaltă pentru a-şi lua femei, a le negocia, a le repartiza etc., se recunoaşte legătura perversă a unei homosexualităţi primare între grupuri locale, între cumnaţi, co-soţi şi parteneri de copilărie. Subliniind faptul universal că orice căsătorie nu este o alianţă între un bărbat şi o femeie, ci „o alianţă între două familii", „o tranzacţie între bărbaţi privitoare la femei", Georges Devereaux trăgea concluzia absolut justă a unei motivaţii homosexuale de bază şi de grup.[23] Prin intermediul femeilor, bărbaţii îşi stabilesc propriile lor conexiuni; prin intermediul disjuncţiei bărbat-femeie, care constituie în orice clipă împlinirea, desăvârşirea filiaţiei, alianţa pune în conexiune bărbaţi de filiaţie diferită. Întrebarea: de ce o homosexualitate feminină n-a condus spre formarea unor grupuri amazonice capabile să-i negocieze pe bărbaţi? – îşi află, poate, răspunsul în afinitatea femeilor cu fluxul germinal, şi deci în poziţia lor închisă din sânul filiaţiilor extinse (isteria de filiaţie, prin opoziţie faţă de paranoia de alianţă). Homosexualitatea masculină este, prin urmare, reprezentarea de alianţă care refulează semnele ambigue ale filiaţiei intense bisexuate. Cu toate acestea, Devereaux ni se pare a greşi de

[23] Georges Devereux, „Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté", *L'Homme*, iulie 1965.

două ori: atunci când declară că a dat multă vreme înapoi din faţa acestei descoperiri mult prea grave, susţine el, a unei reprezentări homosexuale (nu este vorba decât de o variantă primitivă a formulei „Toţi bărbaţii sunt homosexuali", şi desigur că ei nu sunt niciodată mai mult homosexuali ca atunci când maşinează căsătorii). Pe de altă parte şi mai ales, atunci când vrea să facă din această homosexualitate de alianţă un produs al lui Oedip ca refulat. Niciodată alianţa nu se deduce din liniile de filiaţie prin intermediul lui Oedip, ci le articulează, din contră, sub acţiunea descendenţelor locale şi a homosexualităţii lor primare nonoedipiene. Şi dacă nu-i mai puţin adevărat că există, totuşi, o homosexualitate oedipiană sau filiativă, nu trebuie să vedem în ea decât o reacţie secundară la această homosexualitate de grup, iniţial nonoedipiană. Cât priveşte complexul Oedip în general, el nu e refulatul, adică reprezentantul dorinţei, care se situează dincoace şi ignoră total pe tati-mami. Dar el nu este nici reprezentarea refulantă, care se află dincolo, şi care nu discernabilizează persoanele decât supunându-le regulilor homosexuale ale alianţei. Incestul nu este decât efectul retroactiv al reprezentării refulante *asupra* reprezentantului refulat: ea desfigurează şi deplasează acest reprezentant, proiectează asupra lui nişte categorii discernabilizate pe care ea însăşi le-a instaurat, aplicându-i nişte termeni care nu existau mai înainte ca alianţa să nu fi organizat, tocmai, pozitivul şi negativul în cadrul sistemului în extensiune – ea îl rabate pe ceea ce se află blocat în acest sistem. Oedip este într-adevăr limita, dar o limită deplasată care trece acum prin interiorul socius-ului. Oedip este imaginea trucată de care dorinţa se lasă indusă în eroare (Asta voiai de fapt! Fluxurile decodate erau incestul!). Începe, atunci, o lungă istorie, aceea a oedipianizării. Dar, tocmai, totul începe în mintea lui Laios, bătrânul homosexual de grup, pervesul, care întinde dorinţei o capcană. Căci dorinţa este şi aşa ceva, o capcană. Reprezentarea teritorială

cuprinde aceste trei instanţe, *reprezentantul refulat*, *reprezentarea refulantă* şi *reprezentatul deplasat*.

*

Mergem prea repede, ne comportăm ca şi cum Oedip s-ar afla deja instalat în interiorul maşinii teritoriale sălbatice. Şi totuşi, aşa cum spune Nietzsche referindu-se la conştiinţa încărcată, nu pe acest sol creşte o astfel de buruiană. Şi aceasta deoarece condiţiile lui Oedip, ca şi „complex familial" înţeles în cadrul familialismului propriu psihiatriei şi psihanalizei, nu sunt câtuşi de puţin date. Familiile sălbatice elaborează o praxis, o politică, o strategie a alianţelor şi a filiaţiilor; ele constituie, formal, elementele motrice ale reproducerii sociale; nu au nimic de-a face cu un microcosm expresiv; tatăl, mama sau sora funcţionează întotdeauna, în interiorul lor, şi ca altceva decât ca tată, mamă ori soră. Şi în plus faţă de tată, mamă etc. există aliatul, care constituie realitatea concretă activă, făcând ca relaţiile dintre familii să devină coextensive întregului câmp social. N-ar fi exact să spunem nici măcar că determinările familiale se fărâmiţează în toate ungherele acestui câmp, rămânând legate de nişte determinări propriu-zis sociale, pentru că şi unele, şi celelalte sunt una şi aceeaşi piesă din interiorul maşinii teritoriale. Reproducerea familială nefiind încă un mijloc sau o materie aflată în slujba unei reproduceri sociale de altă natură, nu există nicio posibilitate ca una să fie rabatată pe cealaltă, stabilindu-se între ele două nişte relaţii biunivoce care să confere unui complex familial oarecare o valoare expresivă şi o formă autonomă aparentă. Este, din contră, cât se poate de evident că individul, încă de foarte mic, investeşte în mod direct un câmp social, istoric, economic şi politic ireductibil la orice structură mentală şi la orice constelaţie afectivă. Iată de ce, atunci când analizăm diverse cazuri patologice şi procese de cură din societăţile

primitive, ni se pare cu totul insuficient să le comparăm cu procesul psihanalitic, raportându-le la niște criterii care rămân împrumutate de la acesta: un complex familial, de exemplu, fie și diferit de al nostru, ori niște conținuturi culturale, chiar și referitoare la un inconștient etnic – așa cum se poate vedea în paralelismele încercate între cura psihanalitică și cura șamanică (Devereux, Lévi-Strauss). Definiserăm schizanaliza prin două aspecte: distrugerea pseudoformelor expresive ale inconștientului și descoperirea investirilor inconștiente ale câmpului social de către dorință. Tocmai din acest punct de vedere trebuie privite multe dintre curele primitive; sunt niște schizanalize în act.

Victor Turner oferă un exemplu remarcabil al unei astfel de cure la tribul Ndembu.[24] Exemplul este cu atât mai izbitor cu cât totul, pentru privirile noastre pervertite, pare mai întâi oedipian. Efeminat, insuportabil și vanitos, eșuând în tot ce întreprinde, bolnavul K este bântuit de umbra bunicului său dinspre mamă, care îi face niște reproșuri extrem de aspre. Chiar dacă membrii tribului Ndembu sunt matriliniari și trebuie să locuiască în casa rudelor dinspre mamă, K a petrecut un timp deosebit de lung în sânul liniei materne a tatălui său, al cărui copil favorit era, și s-a căsătorit cu niște verișoare pe linia tatălui. La moartea tatălui său însă, e izgonit și se întoarce în satul matern. Aici, casa sa exprimă foarte bine situația în care se află, aflându-se înghesuită între două sectoare, casele membrilor grupului patern și cele ale propriei lui descendențe matriliniare. Or, în ce fel procedează divinația, însărcinată să indice cauza bolii, și cura medicală, însărcinată să o trateze? Cauza este dintele, mai exact cei doi incisivi superiori ai strămoșului vânător, care sunt ținuți într-un sac sfânt, de unde pot însă să scape pentru a pătrunde în trupul bolnavului. Dar pentru a diagnostica și pentru a conjura

[24] Victor W. Turner, *An Ndembu Doctor in Practice*, „Magic, Faith and Healing", Collier-Macmillan, 1964.

efectele incisivilor, ghicitorul şi medicul purced la o analiză socială privind teritoriul şi vecinătăţile lui, şefia şi subşefiile tribului, descendenţele şi segmentele lor, alianţele şi filiaţiile: ei nu încetează să scoată în evidenţă dorinţa în relaţiile ei cu diferite unităţi politice şi economice – şi tocmai asupra acestui punct şi încearcă, de altfel, martorii să-i înşele. „Divinaţia devine o formă de analiză socială, pe parcursul căreia tot felul de lupte ascunse între indivizi şi facţiuni sunt aduse la lumină, astfel încât să poată fi tratate prin procedee ritualice tradiţionale..., caracterul vag al credinţelor mistice permiţându-le să fie manipulate în legătură cu un mare număr de situaţii sociale." Se dovedeşte că incisivul patogen este într-adevăr, în primul rând, cel al bunicului dinspre mamă. Dar acesta a fost un mare şef; succesorul său, „şeful real", fusese nevoit să renunţe, de teamă să nu fie vrăjit; iar presupusul său moştenitor, inteligent şi întreprinzător, nu deţine puterea; actualul şef nu este cel bun; iar în ceea ce-l priveşte pe bolnavul K, acesta nu a ştiut să joace rolul de mijlocitor care l-ar fi putut transforma într-un candidat-şef. Totul se complică ca urmare a relaţiilor colonizatori-colonizaţi, englezii nerecunoscând şefia tribului şi satul intrând, drept urmare, în declin (cele două sectoare ale satului provin din fuziunea a două grupuri care fugiseră de englezi; bătrânii se plâng de actuala decădere). Medicul nu organizează o sociodramă, ci o adevărată analiză de grup centrată pe bolnav. Dându-i să îngurgiteze poţiuni magice, atârnându-i coarne pe corp ca să-i aspire incisivul, punând să se bată tobele, medicul organizează o întreagă ceremonie întreruptă de opriri şi de reporniri, fluxuri de toate felurile, fluxuri de vorbe şi întreruperi: membrii satului vin să vorbească, bolnavul vorbeşte şi el, se invocă umbra, oprire, medicul explică, se reîncepe, tobe, cântece, transe. Nu este vorba doar de a descoperi investirile preconştiente ale câmpului social de către interese, ci şi, mai adânc, investirile lui inconştiente de către dorinţă, aşa cum trec ele

prin căsătoriile bolnavului, prin poziția pe care el o ocupă în interiorul satului și prin toate pozițiile de șef trăite în intensitate în cadrul grupului.

Spuneam adineauri că punctul de pornire părea oedipian. Dar nu era decât punctul de pornire *pentru noi*, care am fost dresați să spunem „Oedip" ori de câte ori auzim vorbindu-se de tata, mama, bunicul. În realitate însă, analiza ndembu n-a fost niciodată oedipiană: ea era branșată direct la organizarea și dezorganizarea socială; sexualitatea însăși, prin intermediul femeilor și al căsătoriilor, era o astfel de investire a dorinței; părinții jucau, acolo, rolul de stimuli, nu pe acela de organizator (sau de dezorganizator) al grupului, deținut de șef și de figurile lui. În loc ca totul să fie rabatat pe numele tatălui, sau al bunicului dinspre mamă, acesta se deschidea spre toate numele din istorie. În loc ca totul să fie proiectat pe grotesca tăietură și întrerupere a castrării, totul disemina în miile de întreruperi-flux ale șefiilor, descendențelor și raporturilor de colonizare. Tot jocul de rase, de clanuri, de alianțe și filiații, toată această derivă istorică și colectivă: exact opusul analizei oedipiene, atunci când aceasta zdrobește cu încăpățânare conținutul unui delir, atunci când îl îndeasă cu toate forțele în „golul simbolic al tatălui". Sau de fapt, chiar dacă este adevărat că analiza nu începe oedipian, sau doar pentru noi, nu cumva devine ea totuși, până la urmă, într-o oarecare măsură, și în ce măsură? Da, devine în parte, sub efectul colonizării. Colonizatorul aboleşte, de pildă, șefia tradițională, sau o folosește în propriile lui scopuri (și multe altele încă: șefia încă nu este nimic!). Colonizatorul spune: tatăl tău este tatăl tău și nimic altceva, sau bunicul tău dinspre mamă, nu începe să-i iei drept șefi,... poți să te triangulezi cât pofteşti în colțul tău, și să-ți așezi casa între cea a neamurilor paterne și cea a neamurilor materne, ... familia ta este familia ta și nimic altceva, reproducerea socială nu mai trece de-acum prin ea, chiar dacă avem nevoie de familia ta exact atât cât să ne furnizeze un

material care va fi supus noului regim al reproducerii... Atunci, da, un cadru oedipian se schiţează cu adevărat pentru sălbaticii deposedaţi: Oedip de *bidonville*. Am văzut că, totuşi, cei colonizaţi rămâneau un exemplu tipic de rezistenţă la Oedip: într-adevăr, tocmai aici nu reuşeşte structura oedipiană să se închidă, termenii ei rămânând lipiţi de agenţii reproducerii sociale opresive, fie sub forma unei lupte, fie sub aceea a unei complicităţi (omul alb, misionarul, perceptorul de impozite, exportatorul de bunuri, notabilul satului devenit agent al administraţiei, bătrânii care îl blestemă pe omul alb, tinerii care intră într-o luptă politică etc.). Dar ambele sunt adevărate: cel colonizat se opune oedipianizării, iar oedipianizarea încearcă să se închidă asupra lui. Dacă există oedipianizare, aceasta este o urmare a colonizării, şi se cuvine s-o adăugăm tuturor procedeelor pe care Jaulin le-a descris atât de bine în *Pacea albă*. „Starea de colonizat poate conduce spre o reducere a umanizării universului, făcând ca orice soluţie să fie căutată la scara individului sau a familiei restrânse şi antrenând, astfel, o anarhie şi o dezordine maxime la nivelul colectivului: anarhie a cărui victimă va fi întotdeauna individul, cu excepţia celor aflaţi în poziţiile-cheie ale unui atare sistem, în cazul de faţă colonizatorii, care, în timp ce colonizatul va reduce universul, vor încerca să-l extindă."[25] Oedip este ceva asemănător cu eutanasia în cazul etnocidului. Cu cât

[25] Robert Jaulin, *La Paix blanche, introduction à l'ethnocide*, Ed. du Seuil, 1970, p. 309. Jaulin analizează situaţia acelor indieni pe care capucinii îi „convinseseră" să renunţe la casa colectivă în schimbul unor mici case personale (pp. 391-400). În interiorul casei colective, apartamentul familial şi intimitatea personală erau contopite într-o relaţie cu vecinul definit ca *aliat*, făcând ca relaţiile interfamiliale să fie coextensive cu întregul câmp social. În noua situaţie, din contră, se produce „o fermentare abuzivă a elementelor cuplului asupra lor înseşi" şi asupra copiilor, ceea ce face ca familia restrânsă să se închidă într-un microcosm expresiv în care fiecare reflectă propria sa linie de descendenţă, în timp ce devenirea socială şi productivă îi scapă într-o măsură mereu mai mare. Căci Oedip nu este doar un proces ideologic, ci şi rezultatul unei distrugeri a mediului înconjurător, a habitatului etc.

reproducerea socială le scapă, în natură și în extensiune, membrilor grupului, cu atât ea se rabate mai amarnic asupra acestora, sau îi rabate pe ei înșiși pe o reproducere familială restrânsă și nevrotizată, al cărei agent e Oedip.

Căci, efectiv, cum să-i poți înțelege pe cei care susțin că au identificat un Oedip indian sau african? Ei sunt primii care recunosc că nu regăsesc *nimic* din mecanismele și din atitudinile care constituie propriul nostru Oedip (presupusul nostru complex Oedip). Dar asta nu are nici cea mai mică importanță, ei afirmă că structura este prezentă, chiar dacă nu are nici o existență „accesibilă clinicii"; sau că problema, punctul de plecare este într-adevăr oedipian, chiar dacă dezvoltările și soluțiile sunt total diferite de ale noastre (Parin, Ortigues). Spun că este vorba de un Oedip „care nu conteneşte să existe", chiar dacă nu întruneşte (în afara colonizării) nici măcar condițiile necesare pentru a începe să existe. Dacă este adevărat că gândirea se măsoară după gradul de oedipianizare, atunci, da, se poate spune că albii gândesc prea mult. Competența, onestitatea și talentul acestor autori, psihanaliști africani, sunt în afara discuției. Dar cu ei se întâmplă la fel ca și cu anumiți psihoterapeuți de la noi: parcă nu știu ce fac. Avem psihoterapeuți care sunt sincer convinși că fac o operă progresistă aplicând noi modalități de triangulare a copilului – atenție, un Oedip de structură, nu imaginar! La fel procedează și aceşti psihanaliști africani, care se folosesc de jugul unui Oedip structural sau „problematic" pentru a-și sluji intențiile progresiste. Acolo sau aici, este același lucru: Oedip este întotdeauna colonizarea continuată prin alte mijloace, este colonia noastră interioară, și vom vedea că până și la noi, europenii, el este formarea noastră colonială intimă. Cum trebuie înțelese frazele cu care M.C. și E. Ortigues își încheie cartea? „Boala este considerată semnul unei elecțiuni, al unei atenții speciale din partea forțelor supranaturale, sau ca semnul unei agresiuni cu caracter magic: această idee nu se lasă

uşor profanată. Psihoterapia analitică nu poate să intervină decât începând din momentul când o cerere poate fi formulată de către subiect. Întreaga noastră cercetare era, prin urmare, condiţionată de posibilitatea de a institui un câmp psihanalitic. Atunci când un subiect adera în totalitate la normele tradiţionale, el se lăsa luat în îngrijire de către terapeuţii tradiţionali şi de către grupul familial, sau de către medicina «pe bază de medicamente». Uneori, faptul că el doreşte să ne vorbească despre tratamentele tradiţionale corespunde cu un început de psihoterapie, devenind pentru el un mijloc de a se poziţiona personal în interiorul propriei lui societăţi... Alteori, dialogul analitic putea să se dezvolte ceva mai mult, şi în acest caz problema oedipiană tindea să-şi dobândească dimensiunea diacronică, făcând să apară conflictul între generaţii."[26] De ce trebuie să credem că forţele supranaturale şi agresiunile magice formează un mit mai puţin bun decât cel al lui Oedip? Din contră, nu determină ele oare dorinţa pentru nişte investiri mai intense şi mai adecvate ale câmpului social, atât în organizarea, cât şi în dezorganizările lui? Meyer Fortes, cel puţin, demonstra locul lui Iov alături de Oedip. Şi cine ne dă dreptul să judecăm că subiectul nu are nimic de spus în propriul său nume atâta timp cât aderă la normele tradiţionale? Cura ndembu nu demonstrează, oare, tocmai contrariul? Iar, pe de altă parte, complexul Oedip n-ar trebui privit, şi el, tot ca o normă tradiţională, a noastră? Cum putem spune că el ne face să vorbim în propriul nostru nume când ni se precizează, pe de altă parte, că soluţia oferită de el ne dezvăluie „incurabila insuficienţă de a fi" şi castrarea universală? Şi în ce anume va fi constând acea „cerere" care e invocată pentru justificarea lui Oedip? Simplu: subiectul cere la nesfârşit tatimami; dar despre ce subiect este vorba, şi în ce stare se află el? Acesta să fie mijlocul „de a se poziţiona personal în propria la societate"? Care societate? Societatea neocolonizată care i

[26] M.C. şi E. Ortigues, *Œdipe africain*, p. 305.

se construieşte, şi care reuşeşte în sfârşit ceea ce colonizarea nu se pricepuse decât să schiţeze, o rabatere efectivă a forţelor dorinţelor pe Oedip, pe un nume al tatălui, înăuntrul grotescului triunghi?

Să ne întoarcem la celebra şi inepuizabila discuţie dintre culturalişti şi psihanaliştii ortodocşi: este Oedip universal? Să fie el oare marele simbol patern catolic, unificarea tuturor bisericilor? Discuţia a început între Malinowski şi Jones şi a continuat între Kardiner şi Fromm, de o parte, şi Roheim, de cealaltă parte. Ea mai continuă şi în momentul de faţă, între anumiţi etnologi şi unii discipoli ai lui Lacan (cei care au dat nu numai o interpretare oedipianizantă a doctrinei lacaniene, ci şi o extensie etnografică a acestei intepretări). Pe partea universalului, există doi poli: acela, demodat din câte se pare, care vede în Oedip o constelaţie afectivă originară şi, la limită, un eveniment real ale cărui efecte s-ar transmite prin ereditate filogenetică. Şi cel care vede în Oedip o structură, care, la limită, trebuie descoperită în fantasmă şi care se află în legătură cu prematurarea sau neotenia biologică. Două concepţii extrem de diferite referitoare la limită, una ca matrice originară, cealaltă ca funcţie structurală. În ambele înţelesuri ale universalului însă, suntem invitaţi să „interpretăm", deoarece prezenţa latentă a complexului Oedip nu se manifestă decât prin absenţa lui patentă, înţeleasă ca efect al refulării sau, şi mai bine, deoarece invariantul structural nu poate fi descoperit decât prin intermediul unor variaţii imaginare, dovadă, la nevoie, a unei forcluderi simbolice (tatăl ca loc gol). Universalitatea lui Oedip reia vechea operaţiune metafizică ce constă în a interpreta negaţia ca pe o privaţiune, ca pe o lipsă: absenţa simbolică a tatălui mort, sau marele Semnificant. A interpreta este modalitatea noastră modernă de a crede şi de a fi pioşi. Roheim, deja, propunea să-i organizăm pe sălbatici într-o serie de variabile care să conveargă spre invariantul

structural neotenic.[27] El este cel care spunea, fără nici cea mai mică urmă de glumă, că nu-l poţi găsi pe Oedip, dacă nu-l cauţi. Şi că nu-l cauţi, dacă nu te supui tu însuţi analizei. Şi iată de ce fiica dumneavoastră e mută, adică: triburile, fiicele etnologului, nu-l mărturisesc pe Oedip, cel care le face, totuşi, să vorbească. Roheim adăuga că este caraghios să se creadă că teoria freudiană a cenzurii ar depinde de regimul de reprimare de pe cuprinsul imperiului lui Franz Iozef. El nu părea a-şi da seama că Franz Iozef nu era o cezură istorică pertinentă, dar că civilizaţiile orale, scrise şi chiar „capitaliste" erau, poate, astfel de cezuri în funcţie de care variază natura reprimării, sensul şi amploarea refulării.

E tare complicată, povestea asta a refulării. Lucrurile ar fi mult mai simple dacă libidoul sau afectul ar fi refulat, în înţelesul cel mai larg al cuvântului (suprimat, inhibat sau transformat), în acelaşi timp cu reprezentarea pretins oedipiană. Dar nici vorbă de aşa ceva: majoritatea etnologilor au remarcat foarte bine caracterul sexual al afectelor din simbolurile publice ale societăţii primitive; iar acest caracter rămâne pe de-a-ntregul trăit de către membrii acestei societăţi, chiar dacă n-au fost psihanalizaţi şi în ciuda deplasării reprezentării. După cum spune Leach, referindu-se la raportul sex-păr, „deplasarea simbolică a falusului e curentă, dar originea falică nu este câtuşi de puţin refulată"[28]. Ar trebui oare să spunem că sălbaticii refulează reprezentarea, dar păstrează intact afectul? Şi că la noi s-ar întâmpla exact pe dos, în cadrul organizării patriarhale în care reprezentarea rămâne clară, dar cu afecte suprimate, inhibate sau transformate? Şi totuşi, nu: psihanaliza ne spune că şi noi refulăm reprezentarea. Ni se spune că şi noi păstrăm deseori deplina sexualitate a afectului; şi că ştim foarte bine despre ce este vorba, fără a fi fost

[27] Géza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, 1950, tr. fr. Gallimard, pp. 417-418.
[28] E.R. Leach, „Magical Hair", in *Myth and Cosmos*, Natural History Press, 1967, p. 92.

vreodată psihanalizaţi. Dar cu ce drept se poate vorbi de o reprezentare oedipiană asupra căreia s-ar exercita refularea? Să fie oare pentru că incestul e interzis? Recădem la nesfârşit în aceeaşi motivaţie debilă: incestul dorit dat fiind că e interzis. Interzicerea incestului ar implica o reprezentare oedipiană, din reîntoarcerea şi din refularea căreia ea s-ar naşte. Or, evident e contrarul; şi nu numai că reprezentarea oedipiană presupune prohibirea incestului, dar nu se poate spune nici măcar că se naşte sau rezultă din ea. Făcându-se adeptul tezelor lui Malinowski, Reich adăuga o observaţie profundă: dorinţa este cu atât mai oedipiană, cu cât interdicţiile se referă nu doar la incest, ci şi „la relaţiile sexuale de *orice alt tip*", blocând celelalte căi.[29] Pe scurt, reprimarea incestului nici nu se naşte dintr-o reprezentare oedipiană refulată şi nici nu provoacă ea însăşi această refulare. În schimb, ceea ce este total altceva, sistemul general reprimare-refulare duce la apariţia unei imagini oedipiene ca desfigurare a refulatului. Că această imagine sfârşeşte la rândul ei prin a fi supusă unei refulări, că ea vine în locul refulatului sau a doritului efectiv, exact în măsura în care reprimarea sexuală se exercită asupra a *altceva* decât incestul e o poveste lungă, care este tocmai aceea a societăţii noastre. Dar refulatul nu este mai întâi reprezentarea oedipiană. Refulată este producţia dezirantă. Mai exact ceea ce, din această producţie, nu trece în producţia şi în reproducerea socială. Adică ceea ce ar risca să introducă în acestea dezordine şi revoluţie, altfel spus fluxurile necodate ale dorinţei. Ceea ce, din contră, trece din producţia dezirantă în producţia socială formează o investire sexuală directă a acestei producţii sociale, fără nicio refulare a caracterului sexual al simbolismului şi al afectelor corespondente şi, mai ales, fără vreo referire la o reprezentare oedipiană presupusă ca fiind originar refulată sau structural forclusă. Animalul nu este doar obiectul unei investiri preconştiente din interes, ci şi

[29] W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, Verlag für Sexualpolitik, 1932, p. 6.

al unei investiri libidinale din dorinţă, şi care nu deduce din ea decât în mod secundar o imagine a tatălui. La fel se întâmplă şi în cazul investirii libidinale a alimentului, peste tot acolo unde se descoperă existenţa unei spaime de a-ţi fi foame şi a unei plăceri de a nu-ţi fi foame, şi care nu se raportează decât în mod secundar la o imagine a mamei.[30] Am văzut mai înainte că prohibirea incestului trimitea nu la Oedip, ci la fluxurile necodate constitutive pentru dorinţă, şi la reprezentantul lor, fluxul prepersonal intens. Cât priveşte complexul Oedip, acesta este tot o modalitate de a coda necodabilul, de a codifica ceea ce se sustrage oricărui cod şi de a deplasa dorinţa şi obiectul acesteia, de a le întinde o capcană.

Culturaliştii şi etnologii au perfectă dreptate să demonstreze că instituţiile sunt prime în raport cu afectele şi cu structurile. Căci structurile nu sunt mentale, ci sunt în lucruri, în formele de producţie şi de reproducere socială. Până şi un autor ca Marcuse, greu de suspectat de complezenţă, recunoaşte că culturalismul începea bine: introducea dorinţa în producţie, stabilea o legătură „între structura instinctuală şi structura economică, indicând în acelaşi timp posibilităţile de a merge dincolo de o cultură patricentristă şi exploatatoare"[31]. Deci ce anume a deviat culturalismul? Şi, o dată în plus, nu există nicio contradicţie între faptul că el porneşte bine la început şi ia o întorsătură nefastă tot de la început. Poate că tocmai acesta este postulatul comun atât relativismului, cât şi absolutismului oedipian, adică menţinerea obstinată a unei perspective familialiste, care face peste tot aceleaşi ravagii. Căci dacă instituţia este înţeleasă în primul rând ca instituţie familială, nu mai contează aproape deloc să se spună că

---

[30] În studiul său despre Insulele Marchize, Kardiner a arătat foarte bine rolul unei anxietăţi alimentare colective sau economice, care, chiar şi din punctul de vedere al inconştientului, nu se lasă redusă la raportul familial cu mama: *The Individual and his Society*, Columbia University Press, 1939, pp. 223 *sq.*

[31] Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, p. 209.

complexul familial variază în funcție de instituție sau că, dimpotrivă, Oedip este un invariant nuclear în jurul căruia gravitează familiile și instituțiile. Culturaliștii invocă alte triunghiuri, de pildă unchi uterin-mătușă-nepot; dar oedipianiștilor nu le este deloc greu să demonstreze că acestea nu sunt decât niște variații imaginare ale unui același invariant structural, niște figuri diferite pentru o aceeași triangulație simbolică, care nu se confundă nici cu personajele care vin s-o efectueze, nici cu atitudinile care vin să pună aceste personaje în relație. Invers însă, invocarea unui asemenea simbolism transcendent nu-i face absolut deloc pe structuraliști să iasă din cel mai îngust punct familialist de vedere. La fel se întâmplă și cu discuțiile nesfârșite despre: e tata? E mama? (O neglijați pe mamă! Nu, voi nu-l vedeți pe tată, alături, ca loc gol!) Conflictul dintre culturaliști și psihanaliștii ortodocși s-a redus deseori la aceste evaluări ale rolului mamei și, respectiv, al tatălui, ale preoedipianului și oedipianului, fără ca prin asta să se iasă vreun pic din familie sau din Oedip, oscilându-se permanent între cei doi celebri poli, polul matern preoedipian al imaginarului și polul patern oedipian al structuralului, aflați amândoi pe aceeași axă, vorbind amândoi același limbaj al unui social familializat, unul desemnând dialectele materne încetățenite, iar celălalt, legea de fier a limbii tatălui. A fost foarte bine semnalată ambiguitatea a ceea ce Kardiner numea „instituție primară". Căci în anumite cazuri poate să fie vorba de felul în care dorința investește câmpul social, încă din copilărie și sub efectul unor stimuli familiali veniți din partea adulților: toate condițiile ar fi atunci întrunite pentru o înțelegere adecvată (extrafamilială) a libidoului. Cel mai adesea însă, nu este vorba decât de organizarea familială în ea însăși, despre care presupunem că este trăită mai întâi de către copil ca un microcosmos, fiind proiectată apoi în devenirea adultă și socială.[32] Din acest punct de vedere, discuția nu poate decât să

[32] Mikel Dufrenne, analizând conceptele lui Kardiner, adresează următoarele

se învârtă în cerc, între adepţii unei interpretări culturale şi cei ai unei interpretări simbolice sau structurale a uneia şi aceleiaşi organizări.

Să mai amintim şi un al doilea postulat comun culturaliştilor şi simboliştilor. Cu toţii admit că, la noi cel puţin, în societatea noastră patriarhală şi capitalistă, Oedip este ceva cert (chiar dacă atrag atenţia, aşa cum face Fromm de exemplu, asupra elementelor unui nou matriarhat). Cu toţii admit că societatea noastră este punctul forte al lui Oedip: punct de la care pornindu-se, se va găsi pretutindeni o structură oedipiană, sau, dimpotrivă, va trebui ca termenii şi relaţiile să fie făcute să varieze în cadrul unor complexe non-oedipiene, dar cu nimic mai puţin „familiale" decât acesta. Tocmai de aceea critica noastră precedentă s-a focalizat asupra lui Oedip aşa cum se presupune că funcţionează el la noi: Oedip nu trebuie atacat în punctul său cel mai slab (sălbaticii), ci în punctul său cel mai puternic, la nivelul verigii sale celei mai puternice, arătând ce desfigurare implică şi operează el asupra producţiei dezirante, asupra sintezelor inconştientului şi asupra investirilor libidinale *în mediul nostru cultural şi social.* Nu pentru că Oedip n-ar însemna nimic la noi: am spus şi n-am încetat a repeta că, din contră, se cere mereu tot mai mult Oedip; şi că până şi o tentativă atât de profundă ca aceea a lui Lacan de a scutura jugul lui Oedip a fost interpretată ca un mijloc nesperat de a-l face încă şi mai greu şi de a-l închide în jurul pruncului şi al schizofrenului. Şi, desigur, este nu numai legitim, ci de-a dreptul indispensabil ca explicaţia etnologică şi istorică să nu se afle în contradicţie cu propria noastră organizare actuală, sau ca aceasta să conţină, în felul ei, elementele

---

întrebări esenţiale: familia e cea „primară", iar politicul, economicul şi socialul, doar secundare? Ce este prim din punctul de vedere al libidoului, investiţia familială sau investiţia socială? Şi, din punct de vedere metodologic, trebuie să mergem de la copil spre adult, sau de la adult spre copil? (*La Personnalité de base*, P.U.F., 1953, pp. 287 *sq.*).

de bază ale ipotezei etnologice. Este ceea ce spunea Marx atunci când reamintea exigențele unei istorii universale; dar, adaugă el, numai cu condiția ca organizarea actuală să fie capabilă să se critice pe ea însăși. Or, o autocritică a complexului Oedip este tocmai ceea ce nu se poate afla în cadrul organizării noastre, din care face parte psihanaliza. Din anumite puncte de vedere este îndreptățit să interoghezi toate formațiunile sociale plecând de la Oedip. Dar nu pentru că Oedip ar fi un adevăr al inconștientului decelabil în mod aparte la noi; ci, din contră, tocmai pentru că este o mistificare a inconștientului care n-a izbândit la noi decât pentru că și-a montat piesele și rotițele pe parcursul formațiunilor anterioare. În acest sens este el universal. În societatea capitalistă, la nivelul cel mai puternic, se impune, prin urmare, să-și afle neîncetat punctul de pornire și să-și regăsească punctul de sosire orice critică autentică a complexului Oedip.

Oedip e o limită. Dar „limită" poate să aibă o mulțime de accepțiuni, dat fiind că ea poate să se situeze fie la început, ca eveniment inaugural având rolul de matrice, fie la mijloc, ca funcție structurală asigurând medierea personajelor și întemeierea relațiilor dintre ele, fie la sfârșit, ca determinare escatologică. Or, așa cum am văzut, doar în această ultimă accepțiune este Oedip o limită. Ca și producția dezirantă. Dar, tocmai, această accepțiune are ea însăși o mulțime de sensuri diferite. În primul rând, producția dezirantă se află la limita producției sociale; fluxurile decodate, la limita codurilor și a teritorialităților; corpul fără organe, la limita socius-ului. Vom vorbi de *limită absolută* de fiecare dată când schizo-fluxurile trec prin zid, amestecă toate codurile și deteritorializează socius-ul: corpul fără organe este socius-ul deteritorializat, pustiu prin care curg fluxurile decodate ale dorinței, sfârșit de lume, apocalipsă. În al doilea rând totuși, *limita relativă* nu este decât formațiunea socială capitalistă, pentru că mașinează și face să curgă niște fluxuri efectiv decodate, înlocuind

însă codurile cu o axiomatică contabilă încă şi mai opresivă. Astfel încât capitalismul, în conformitate cu mişcarea prin care îşi contrazice propria tendinţă, nu încetează să se apropie de zid şi, în acelaşi timp, să-l împingă tot mai departe. Schizofrenia este limita absolută, dar capitalismul este limita relativă. În al treilea rând, nu există formaţiune socială care să nu presimtă sau să nu prevadă forma reală în care limita riscă să se abată asupra ei şi pe care ea o conjură cu toate forţele. De unde încăpăţânarea cu care formaţiunile anterioare capitalismului îl încastrează pe negustor şi pe tehnician, împiedicând ca fluxurile de bani şi fluxurile de producţie să capete o autonomie care le-ar distruge codurile. Aceasta este *limita reală*. Iar când astfel de societăţi se izbesc de această limită reală, care e reprimată din interior, dar se întoarce împotriva lor din afară, ele văd în ea cu melancolie semnul propriei lor morţi apropiate. Bohannan, de exemplu, descrie economia populaţiei Tiv, care codează trei feluri de fluxuri: bunuri de consum, bunuri de prestigiu, femei şi copii. Când apare banul, acesta nu poate fi codat decât ca un bun de prestigiu, şi totuşi există negustori care se folosesc de el pentru a pune mâna pe sectoarele de bunuri de consum deţinute, în mod tradiţional, de femei: toate codurile se clatină. Fireşte că a începe cu bani şi a încheia tot cu bani este o operaţiune care nu poate fi exprimată în termeni de cod; văzând camioanele care pleacă la export, „cei mai bătrâni dintre Tiv deplâng situaţia şi ştiu ce se întâmplă, dar nu ştiu unde să-şi plaseze blamul"[33], nu cunosc dura realitate. În al patrulea rând însă, această limită inhibată din interior fusese deja proiectată într-un început primordial, într-o matrice mitică sub forma unei *limite imaginare*. Cum să-ţi imaginezi un astfel de coşmar, invadarea socius-ului de către fluxuri necodate, care se scurg ca o lavă? Un flux de dejecţii reprimabil, ca în mitul Vicleanului, sau

[33] Laura şi Paul Bohannan, *The Tiv of Central Nigeria*, International African Institute, London, 1953.

influxul germinal intens, acel dincoace al incestului ca în mitul lui Yuruguru, care introduce dezordinea în lume acționând ca reprezentant al dorinței. De unde, în al cincilea rând, în fine, importanța sarcinii ce constă în a deplasa limita: în a o face să treacă prin interiorul socius-ului, prin centru, printre un dincolo al alianței și dincoacele filiativ, printre o reprezentare de alianță și reprezentantul de filiație, așa cum sunt conjurate forțele de temut ale unui fluviu, săpându-i-se o albie artificială sau fiind deturnat prin mii de mici pârâiașe puțin adânci. Oedip este tocmai această *limită deplasată*. Da, Oedip este universal. Greșeala a constat însă în a crede în următoarea alternativă: este fie un produs al sistemului reprimare-refulare, și atunci nu este universal; fie este universal, și atunci este impunere a dorinței. În realitate, el este universal pentru că este deplasarea limitei care bântuie toate societățile, reprezentatul deplasat care desfigurează lucrul de care societățile se tem cel mai mult, în mod absolut, ca negativul lor cel mai profund, și anume fluxurile decodate ale dorinței.

Ceea ce nu înseamnă însă că această limită oedipiană universală ar fi „ocupată", strategic ocupată în interiorul tuturor formațiunilor sociale. Trebuie să dăm sensul deplin care i se cuvine observației lui Kardine: un hindus sau un eschimos pot să viseze la Oedip, fără ca prin asta să fie aserviți complexului, fără să „aibă complexul".[34] Pentru ca Oedip să fie ocupat, există o serie de condiții obligatorii: trebuie ca câmpul de producție și de reproducere socială să apară independent de reproducerea familială, adică de mașina teritorială care declină alianțe și filiații; trebuie ca, grație acestei independențe, fragmentele de lanț detașabile să se transforme într-un obiect detașat transcendent care să le strivească polivocitatea; trebuie ca obiectul detașat (falusul) să opereze un fel de pliere, de aplicare sau de rabatare, rabatare a câmpului social definit

[34] Abram Kardiner, *The Individual and his Society*, p. 248.

ca ansamblu de pornire pe câmpul familial, definit acum ca ansamblu de sosire, instaurând între cele două o reţea de relaţii biunivoce. Pentru ca Oedip să fie ocupat nu este de-ajuns ca el să fie o limită sau un reprezentat deplasat în sistemul reprezentării, trebuie ca el să *migreze* în sânul acestui sistem, venind să ocupe el însuşi locul de reprezentant al dorinţei. Aceste condiţii, inseparabile de paralogismele inconştientului, sunt întrunite în cadrul formaţiunii capitaliste – chiar dacă mai presupun unele arhaisme preluate de la formaţiunile imperiale barbare, mai ales impunerea obiectului transcendent. Stilul capitalist a fost descris foarte bine de către Lawrence, „ordinea noastră democratică şi industrială a lucrurilor, stilul puiul-meu-mic-şi-drag-vreau-să-o-văd-pe-mama". Or, pe de o parte, este cât se poate de clar că formaţiunile precapitaliste nu întrunesc absolut deloc aceste condiţii. Şi aceasta tocmai pentru că familia, deschisă spre alianţe, este coextensivă şi adecvată întregului câmp social istoric, pentru că ea animă însăşi producţia socială, pentru că mobilizează sau face să treacă fragmentele detaşabile fără ca vreodată să le convertească în obiect detaşat – nu este posibilă nicio rabatere, nicio aplicare care să răspundă formulei oedipiene 3 + 1 (cele 4 colţuri ale câmpului real îndoite în 3, ca o faţă de masă, plus termenul transcendent care operează plierea). „Să vorbeşti, să dansezi, să faci schimburi şi să dai drumul să curgă, să te urinezi chiar în sânul comunităţii de oameni...", spune Parin însuşi, pentru a exprima fluiditatea fluxurilor şi a codurilor primitive.[35] În sânul societăţii primitive, se rămâne, din acest

[35] Paul Parin şi colab., *Les Blancs pensent trop*, 1963, tr. fr. Payot, p. 432. Despre coextensivitatea căsătoriilor cu câmpul social primitiv, *cf.* observaţiile lui Jaulin, *La Paix blanche*, p. 256: „Căsătoriile nu sunt guvernate de legi de rudenie, ci se supun unei dinamici infinit mai complexe, mai puţin fixe, a cărei inventare clipă de clipă utilizează un număr mult mai mare de coordonate... Căsătoriile sunt în mai mare măsură o speculaţie cu privire la viitor decât una cu privire la trecut, şi în toate privinţele aceste căsătorii şi specularea lor ţin de complex, nu de elementar, şi niciodată de ceva fix. Iar

punct de vedere, întotdeauna la 4 + n, în sistemul strămoşilor şi al aliaţilor. Departe de a se putea spune că Oedip nu încetează aici să existe, el nici măcar nu apucă să înceapă; suntem întotdeauna opriţi cu mult înainte de 3 + 1, şi dacă există un Oedip primitiv, acesta este un neg-Oedip, în sensul unei negentropii. Oedip este într-adevăr limită sau reprezentat deplasat, dar, tocmai, de aşa manieră că fiecare membru al grupului se află întotdeauna dincolo sau dincoace, fără a ocupa însă niciodată efectiv poziţia (iată ce anume văzuse Kardiner foarte bine în formula pe care am citat-o adineauri). Colonizarea este cea care face să existe Oedip, dar un Oedip resimţit exact drept ceea ce e, opresiune pură, în măsura în care el presupune ca aceşti Sălbatici să fie privaţi de controlul asupra propriei lor producţii sociale, numai buni pentru a fi rabataţi pe singurul lucru care le mai rămâne, nici acesta întreg, reproducerea familială care le este impusă gata oedipianizată şi nu mai puţin alcoolică şi şubrezită.

Pe de altă parte, atunci când, în societatea capitalistă, condiţiile sunt efectuate, nu trebuie să se creadă că Oedip încetează automat, prin asta, să fie ceea ce este, simplu reprezentat deplasat care vine să uzurpe locul reprezentantului dorinţei, prinzând inconştientul în plasa propriilor lui paralogisme, zdrobind întreaga producţie dezirantă şi înlocuind-o cu un sistem de credinţe. El nu este niciodată o cauză: Oedip depinde de o investire socială prealabilă de un anumit tip, capabil să se rabată pe determinările de familie. Ni se va obiecta că un atare principiu este valabil, poate, pentru adult, dar cu siguranţă nu şi pentru copil. Dar tocmai în mintea tatălui începe Oedip. Şi nici măcar nu este vorba de un început absolut: el nu se formează decât plecând de la investirile pe care tatăl le operează asupra câmpului social istoric. Şi dacă se transmite la fiu, aceasta nu se întâmplă ca urmare

---

motivul nu este căutaşi de puţin faptul că omul nu are legi decât ca să le violeze...", prostia conceptului de transgresiune.

a vreunei eredităţi familiale, ci a unui raport mult mai complicat, care depinde de comunicarea inconştienturilor. Tocmai de aceea, până şi la copil, ceea ce e investit prin intermediul stimulilor familiali este tot câmpul social, şi un întreg sistem de întreruperi şi de fluxuri extrafamiliale. Faptul că tatăl este prim în raport cu copilul nu poate fi înţeles analitic decât în funcţie de acest alt primat, acela al investirilor şi contrainvestirilor sociale faţă de investirile familiale: vom vedea asta ceva mai târziu, la nivelul unei analize a delirurilor. Deja însă, dacă se dovedeşte că Oedip e un efect este pentru că el formează un ansamblu de sosire (familia devenită microcosm) pe care se rabat producţia şi reproducerea capitalistă, ale căror organe şi agenţi nu mai trec câtuşi de puţin printr-o codare a fluxurilor de alianţă şi de filiaţie, ci printr-o axiomatică a fluxurilor decodate. Formarea suveranităţii capitaliste are atunci nevoie de o formare colonială intimă care să-i răspundă, pe care să se aplice şi fără de care ea nu ar avea priză asupra producţiilor inconştientului.

Ce se poate spune, în aceste condiţii, despre raportul etnologie-psihanaliză? Trebuie oare să ne mulţumim cu un paralelism incert, în care amândouă se privesc una pe cealaltă cu perplexitate, opunând două sectoare ireductibile ale simbolismului? Un sector social al simbolurilor, şi un altul sexual, care ar constitui un fel de universal privat, de universal-individual? (Între cele două existând transversale, dat fiind că simbolismul social poate deveni materie sexuală, iar sexualitatea, rit de agregare socială.) Pusă, însă, în felul acesta, problema este mult prea teoretică. Practic vorbind, psihanalistul are de multe ori pretenţia de a-i explica etnologului ce vrea să însemne simbolul: acesta vrea să însemne falus, castrare, Oedip. Dar etnologul cere altceva şi se întreabă sincer *la ce îi pot fi de folos* interpretările psihanalitice. Dualitatea, prin urmare, se deplasează, ea nu mai este între două sectoare, ci între două genuri de întrebări: „Ce vrea să însemne

asta?" și „La ce servește?" La ce-i servește nu numai etnologului, ci la ce servește și cum funcționează în însăși formațiunea care se folosește de respectivul simbol.[36] Ceea ce vrea să însemne un lucru nu e sigur că poate să servească la ceva. De pildă, este foarte posibil ca Oedip să nu servească la nimic, nici pentru psihanaliști, nici pentru inconștient. Și la ce-ar putea servi falusul, inseparabil de castrarea care ne lipsește de întrebuințarea lui? Ni se spune, desigur, că nu trebuie să confundăm semnificatul cu semnificantul. Dar ne face oare semnificantul să ieșim din întrebarea „ce vrea să însemne asta?", este el oare altceva decât tocmai această întrebare barată? Continuăm să ne aflăm în același domeniu al reprezentării. Adevăratele neînțelegeri, neînțelegerile practice dintre etnologi (sau eleniști) și psihanaliști nu se datorează unei necunoașteri sau unei recunoașteri a inconștientului, a sexualității, a naturii falice a simbolismului. Asupra acestui punct, toată lumea ar putea fi, în principiu, de acord: totul e sexual și sexuat de la un capăt la altul. Toată lumea știe asta, începând cu utilizatorii înșiși. Neînțelegerile practice se datorează mai curând diferenței profunde dintre cele două genuri de întrebare. Fără a o spune întotdeauna clar, etnologii și eleniștii consideră că un simbol nu se definește prin ceea ce vrea să spună, ci prin ceea ce face și prin ceea ce se face cu și din el. Ceva vrea să spună întotdeauna falus, sau ceva apropiat, numai că ceea ce vrea să spună asta nu spune și la ce servește asta. Pe scurt, nu există interpretare etnologică, pentru simplul motiv că nu există un material etnologic: nu există decât întrebuințări și moduri de funcționare. Din acest punct de vedere, este foarte posibil ca etnologii să aibă foarte multe să

[36] Roger Bastide a dezvoltat în mod sistematic teoria celor două sectoare simbolice, *Sociologie et psychanalyse*, P.U.F., 1950. Plecând însă de la un punct de vedere la început analog, E.R. Leach ajunge să deplaseze dualitatea, făcând-o să treacă printre problema sensului și cea a întrebuințării, și schimbând în felul acesta bătaia problemei: *cf.* „Magical Hair".

îi învețe pe psihanaliști: despre neimportanța lui „ce vrea să spună asta", de pildă. Atunci când eleniștii se opun Oedipului freudian, trebuie să ne ferim să credem că ei opun alte interpretări, interpretării psihanalitice. Este posibil ca etnologii și eleniștii să-i oblige pe psihanaliști să facă în sfârșit, pe cont propriu, o descoperire asemănătoare: aceea că nu există nici material inconștient și nici interpretare psihanalitică, ci doar întrebuințări, întrebuințări analitice ale sintezelor inconștientului, care nu se lasă definite nici prin atribuirea unui semnificant, nici determinarea unor semnificați. Cum funcționează este singura întrebare. Schizanaliza renunță la orice interpretare, pentru simplul motiv că renunță în mod deliberat să descopere vreun material inconștient: inconștientul nu vrea să spună nimic. El face, în schimb, mașini, care sunt cele ale dorinței și cărora schizanaliza le descoperă întrebuințarea și modul de funcționare în imanența față de mașinile sociale. Inconștientul nu spune nimic, el mașinează. Nu este expresiv sau reprezentativ, ci productiv. Un simbol nu este decât o mașină socială care funcționează ca mașină dezirantă, o mașină dezirantă care funcționează în interiorul mașinii sociale, o investire a mașinii sociale de către dorință.

S-a tot spus și demonstrat că o instituție, la fel ca și un organ, nu se explică prin întrebuințarea care i se dă. O formațiune biologică și o formațiune socială nu se formează la fel cum funcționează. Tocmai de aceea nu există un funcționalism biologic, sociologic, lingvistic etc. conceput la nivelul marilor ansambluri specificate. Dar nu la fel stau lucrurile și în cazul mașinilor dezirante înțelese ca elemente moleculare: aici, întrebuințarea, funcționarea, producția și formarea sunt una. Și tocmai această sinteză a dorinței este cea care explică, în anumite condiții determinate, ansamblurile molare *laolaltă cu* întrebuințarea lor specificată în cadrul unui câmp biologic, social sau lingvistic. Aceasta deoarece marile mașini molare presupun legături prestabilite pe care funcționarea lor nu

poate s-o explice, deoarece ea decurge din ele. Numai mașinile dezirante își produc legăturile conform cărora funcționează, și ele funcționează improvizându-le, inventându-le, formându-le. Un funcționalism molar este, prin urmare, un funcționalism care n-a mers destul de departe, care nu a ajuns până în regiunile în care mașinează dorința, independent de natura macroscopică a ceea ce mașinează: elemente organice, sociale, lingvistice etc. puse la fiert laolaltă într-o aceeași oală. Funcționalismul nu trebuie să cunoască alte unități-multiplicități decât mașinile dezirante însele și configurațiile pe care acestea le formează în toate sectoarele unui câmp de producție („faptul total"). Un lanț magic adună laolaltă plante, fragmente de organe, o bucată dintr-o haină, o imagine a lui tata, formule și cuvinte: nu vom întreba ce vor să spună toate acestea, ci ce fel de mașină este astfel montată, ce fluxuri și ce întreruperi, aflate în relație cu alte întreruperi și cu alte fluxuri. Analizând simbolismul crengii despicate la tribul Ndembu, Victor Turner arată că numele care i se dau fac parte dintr-un lanț care mobilizează atât speciile și proprietățile arborilor din care ea este obținută, cu numele lor, cât și procedeele tehnice prin care este tratată. Se prelevă în egală măsură din lanțurile semnificante și din fluxurile materiale. Sensul exegetic (ceea ce se spune despre lucru) nu este decât un element între altele, mai puțin important decât întrebuințarea operatorie (ceea ce se face cu el) sau decât funcționarea poziționlă (relația cu alte lucruri din același complex), conform cărora simbolul nu se află niciodată într-o relație biunivocă cu ceea ce-ar vrea să spună, având întotdeauna o multitudine de referenți, fiind „întotdeauna multivocal și polivoc"[37]. Analizând obiectul magic *buti* al tribului Kukuya din Congo, Pierre Bonnafé afirmă că nu poate fi separat de sintezele practice care îl produc, îl înregistrează și îl consumă:

[37] Victor W. Turner, „Themes in the Symbolism of Ndembu Hunting Ritual", in *Myth and Cosmos*, Natural History Press, 1967, pp. 249-269.

conexiunea parţială şi nespecifică care compune fragmente din corpul subiectului cu altele din corpul unui animal; disjuncţia inclusivă care înregistrează obiectul în corpul subiectului, transformându-l pe acesta într-un om-animal; conjuncţia reziduală care supune „relicva" unei îndelungate călătorii, mai înainte ca aceasta să fie îngropată sau scufundată.[38] Dacă etnologii regăsesc, astăzi, un interes acut pentru conceptul ipotetic de fetiş, aceasta se întâmplă, cu siguranţă, sub influenţa psihanalizei. Ai zice însă că psihanaliza le oferă la fel de multe motive să se îndoiască de această noţiune ca şi să-i acorde atenţie. Căci niciodată psihanaliza n-a spus cu mai multă ardoare Falus-Oedip-şi-Castrare ca în cazul fetişului. În timp ce etnologul crede că este vorba de o problemă de putere politică, de forţă economică, de influenţă religioasă inseparabilă de fetiş, chiar şi atunci când utilizarea lui este una individuală şi privată. Părul, de exemplu, riturile de tăiere şi de aranjare a părului: este oare interesant să se reducă aceste rituri la entitatea falus ca semnificând „lucrul separat" şi să se regăsească pretutindeni tatăl ca reprezentant simbolic al separaţiei? Nu înseamnă cumva a rămâne doar la nivelul lui ce vrea să spună asta? Etnologul se vede pus în faţa unui flux

[38] Pierre Bonnafé, „Objet magique, sorcellerie et fétichisme?", *Nouvelle revue de psychanalyse*, nr. 2, 1970 („Membrii tribului Kukuya afirmă că natura obiectului contează foarte puţin: esenţial este ca el să acţioneze"). *Cf.* şi Alfred Adler, *L'Ethnologie et les fétiches*. Interesul acestui număr al *N.R.Ps.* consacrat „obiectelor fetişismului" stă în faptul că etnologii nu opun o teorie altei teorii, ci îşi pun întrebări cu privire la importanţa interpretărilor psihanalitice în funcţie de propria lor practică de etnologi şi de practicile sociale pe care le studiază. Într-un memoriu intitulat *Les interprétations de Turner* (Facultatea din Nanterre), Eric Laurent a ştiut să pună într-un mod foarte profund probleme de metodă în această privinţă: necesitatea de a opera o serie de răsturnări şi de a privilegia întrebuinţarea în detrimentul exegezei şi al justificării, productivitatea în detrimentul expresivităţii, starea contemporană a câmpului social în detrimentul miturilor cosmologice, ritualul precis în acela al modelelor structurale, „drama socială", tactica şi strategia politice în acela al diagramelor de rudenie.

de păr, cu tăieturile şi întreruperile unui astfel de flux şi cu ceea ce trece dintr-o stare în alta prin intermediul tăierii. Cum spune Leach, părul în calitate de obiect parţial sau de parte separabilă a corpului nu reprezintă un falus agresor şi separat; *este* în sine un lucru, o piesă materială dintr-un aparat de agresare, dintr-o maşină de separare.

Încă o dată, nu este vorba de a şti dacă fondul unui rit este sexual sau dacă se cuvine să ţinem seama de nişte dimensiuni politice, economice şi religioase care ar depăşi sexualitatea. Atâta timp cât problema e pusă în felul acesta, atâta timp cât se impune o alegere între libidou şi numen, neînţelegerea nu poate decât să se adâncească între etnologi şi psihanalişti – aşa cum ea nu încetează să crească între elenişti şi psihanalişti referitor la Oedip. Oedip, despotul şchiop, este, fireşte, o întreagă poveste politică, aceea a conflictului dintre maşina despotică şi vechea maşină teritorială primitivă (de unde în acelaşi timp negarea şi persistenţa autohtoniei, foarte bine marcate de Lévi-Strauss). Dar asta nu-i de ajuns pentru a desexualiza drama, din contră. Este vorba, de fapt, de a şti cum sunt concepute sexualitatea şi investirea libidinală. Trebuie ele raportate cumva la un eveniment sau la ceva „resimţit", dar care rămâne, totuşi, familial şi intim, la intimul eveniment resimţit oedipian, chiar şi atunci când este interpretat în mod structural, în numele semnificantului pur? Sau trebuie, dimpotrivă, deschise spre determinările unui câmp social istoric, în cuprinsul căruia economicul, politicul şi religiosul sunt investite de către libidou pentru ele însele, nu ca derivate ale unui tati-mami? În primul caz, sunt avute în vedere mari ansambluri molare, mari maşini sociale – economicul, politicul etc. –, chiar dacă se caută *ce vor ele să spună*, aplicându-le unui ansamblu familial abstract considerat a deţine secretul libidoului: se rămâne, în felul acesta, în cadrul reprezentării. În cazul al doilea, aceste mari ansambluri, inclusiv familia, sunt depăşite în direcţia elementelor moleculare

care alcătuiesc piesele şi mecanismele unor maşini dezirante. Se cercetează cum *funcţionează* aceste maşini dezirante, în ce fel investesc şi subdetermină ele maşinile sociale pe care le constituie la scară mare. Se ajunge, atunci, până în regiunile unui inconştient productiv, molecular, micrologic sau microfizic, care nu mai vrea să spună şi nu mai reprezintă nimic. Sexualitatea nu mai este concepută ca o energie specifică care leagă nişte persoane derivate din marile ansambluri, ci ca energia moleculară care pune în conexiune molecule-obiecte parţiale (libidou), care organizează disjoncţiuni inclusive pe molecula gigantică a corpului fără organe (numen) şi care distribuie stări după domenii de prezenţă sau după zone de intensitate (*voluptas*). Căci maşinile dezirante tocmai asta şi sunt: microfizica inconştientului, elementele micro-inconştientului. Ca atare însă, ele nu există niciodată independent de ansamblurile molare istorice, de formaţiunile sociale macroscopice pe care le constituie în mod statistic. În acest sens nu există decât dorinţă şi decât social. Sub investirile conştiente ale formaţiunilor economice, politice, religioase etc., există investiri sexuale inconştiente, micro-investiri care depun mărturie despre felul în care dorinţa este prezentă într-un câmp social şi despre felul în care ea îşi asociază acest câmp ca pe domeniul statistic determinat care este legat de ea. Maşinile dezirante funcţionează în interiorul maşinilor sociale, ca şi cum şi-ar păstra propriul regim în cadrul ansamblului molar pe care-l formează, pe de altă parte, la nivelul numerelor mari. Un simbol, un fetiş sunt manifestări ale unor maşini dezirante. Sexualitatea nu este câtuşi de puţin o determinare molară reprezentabilă în cadrul unui ansamblu familial, ci subdeterminarea moleculară ce funcţionează în cadrul ansamblurilor sociale, şi doar într-un al doilea rând familiale, care trasează câmpul de prezenţă şi de producţie al dorinţei: un întreg inconştient nonoedipian, care nu-l va produce pe Oedip decât ca pe una dintre formaţiunile sale statistice secundare

(„complexe"), la capătul unei istorii ce pune la bătaie devenirea mașinilor sociale, regimul lor comparat cu acela al mașinilor dezirante.

*

Chiar dacă reprezentarea este întotdeauna o reprimare-refulare a producției dezirante, ea îmbracă totuși modalități foarte diverse, în funcție de formațiunea socială avută în vedere. Sistemul reprezentării are trei elemente în adâncime: reprezentantul refulat, reprezentarea refulantă și reprezentatul deplasat. Dar înseși instanțele care vin să le efectueze sunt variabile, există migrări în interiorul sistemului. N-avem niciun motiv să credem în universalitatea unui singur și același aparat de refulare socio-culturală. Se poate vorbi de un coeficient mai mic sau mai mare de afinitate între mașinile sociale și mașinile dezirante, după cum regimurile lor respective sunt mai mult sau mai puțin apropiate, după cum cele din urmă au mai multe sau mai puține șanse de a-și trece conexiunile și interacțiunile în regimul statistic al celor dintâi, după cum acestea operează într-o măsură mai mare sau mai mică o mișcare de desprindere față de celelalte, după cum elementele ucigătoare rămân prinse în mecanismul dorinței, încastrate în mașina socială sau, din contră, se reunesc într-un instinct al morții extins la nivelul întregii mașini sociale, strivind dorința. Factorul principal din toate aceste puncte de vedere este tipul sau genul de înscriere socială, alfabetul ei, caracterele ei: întipărirea pe socius este, într-adevăr, agentul unei refulări secundare sau „propriu-zise", aflate obligatoriu în legătură cu înscrierea dezirantă a corpului fără organe și cu refularea primară pe care acesta îl exercită deja în domeniul dorinței; or, această legătură este esențialmente variabilă. Întotdeauna există refulare socială, dar aparatul de refulare variază mai cu seamă în funcție de

ceea ce joacă rolul reprezentantului asupra căruia el se exercită. În acest sens, este foarte posibil ca codurile primitive, chiar în momentul când se exercită cu maximum de vigilenţă şi de extensie asupra fluxurilor de dorinţă, înlănţuindu-le într-un *sistem al cruzimii*, să păstreze infinit mai multă afinitate cu maşinile dezirante decât axiomatica capitalistă, care eliberează, totuşi, unele fluxuri decodate. Se întâmplă aşa pentru că dorinţa nu este încă prinsă în cursă, n-a fost introdusă încă într-un ansamblu de fundături, fluxurile încă nu şi-au pierdut polivocitatea, şi simplul reprezentat din reprezentare n-a luat încă locul reprezentantului. Pentru a evalua de la caz la caz natura aparatului de refulare şi efectele lui asupra producţiei dezirante, trebuie, prin urmare, să ţinem seama nu numai de elementele reprezentării aşa cum se organizează ele în profunzime, ci şi de modul în care reprezentarea însăşi se organizează la suprafaţă, pe suprafaţa de înscriere a socius-ului.

Societatea nu este schimbistă, socius-ul este inscriptor: nu de a schimba este vorba, ci de a marca corpurile, care sunt pământ. Am văzut că regimul datoriei decurgea nemijlocit din exigenţele acestei înscrieri sălbatice. Căci datoria este unitatea de alianţă, iar alianţa este reprezentarea însăşi. Alianţa este cea care codează fluxurile dorinţei şi care, prin intermediul datoriei, îi creează omului o memorie a cuvintelor. Ea este cea care refulează marea memorie filiativă intensă şi mută, influxul germinal ca reprezentant al fluxurilor necodate care înecau totul. Datoria este cea care compune alianţele cu filiaţiile devenite extinse, pentru a forma şi a făuri un sistem în extensiune (reprezentarea) pe refularea intensităţilor nocturne. Alianţa-datorie e un corespondent a ceea ce Nietzsche descria ca fiind travaliul preistoric al umanităţii: recurgerea la cea mai crudă mnemotehnică, în carne vie, pentru a impune o memorie a cuvintelor pe baza refulării vechii memorii bio-cosmice. Iată de ce este atât de important să vedem în datorie o consecinţă directă a înscrierii primitive,

în loc să facem din ea (şi din înscrierile însele) un mijloc indirect al schimbului universal. Problema pe care Mauss măcar o lăsase deschisă – datoria e primă faţă de schimb sau nu este decât un mod de schimb, un mijloc în slujba schimbului? – a părut să fie închisă de Lévi-Strauss printr-un răspuns categoric: datoria nu este decât o suprastructură, o formă conştientă prin care se traduce realitatea socială inconştientă a schimbului.[39] Nu este vorba de o discuţie teoretică cu privire la fundamente; întreaga concepţie asupra practicii sociale şi asupra postulatelor pe care le vehiculează această practică se află angajate aici; şi întreaga problemă a inconştientului. Căci dacă schimbul este fondul lucrurilor, de ce-ar fi nevoie să nu pară mai ales un schimb? De ce-ar trebui să pară un dar, sau un contradar şi nu un schimb? Şi de ce donatorul, ca să arate cât mai bine că nu aşteaptă nici măcar un schimb amânat, trebuie să se afle şi în poziţia celui care este furat? Furtul este cel care împiedică darul şi contradarul să intre într-o relaţie de schimb. Dorinţa ignoră schimbul, *nu cunoaşte decât furtul şi darul*, uneori pe unul în celălalt, sub efectul unei homosexualităţi primare. De exemplu, maşina amoroasă antischimbistă pe care Joyce o va regăsi în *Exilaţii*, şi Klossowski în *Roberte*. „Totul se petrece ca şi cum, în ideologia gurmanşă, o femeie n-ar putea fi decât oferită (şi atunci avem un *lityuatieli*) sau răpită, deci într-un anumit fel furată (şi atunci este vorba de un *lipwotali*); orice legătură

---

[39] Lévi-Strauss, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., pp. 38-39. Şi *Structures élémentaires de la parenté*, p. 209: „Trebuie să se explice de ce sistemul de schimburi generalizat a rămas subiacent şi căror cauze se datorează faptul că sistemul explicit este formulat în termeni foarte diferiţi". Pentru felul în care, plecând de la acest principiu, Lévi-Strauss ajunge la o concepţie despre inconştient ca formă goală, indiferentă la pulsiunile dorinţei, *cf. Anthropologie structurale*, p. 224 (tr. rom. cit., p. 244). Nu-i mai puţin adevărat, totuşi, că seria de *Mitologice* elaborează o teorie a codurilor primitive, a codărilor de fluxuri şi de organe, care depăşeşte din toate direcţiile o astfel de concepţie eşanjistă.

care ar putea să apară prea evident ca fiind rodul unui schimb direct între două clanuri sau segmente de clanuri este, în această societate, dacă nu interzisă, măcar amplu dezaprobată".[40] Se va replica oare că, dacă dorinţa ignoră schimbul, este pentru că schimbul este inconştientul dorinţei? Altfel spus, ca urmare a exigenţelor schimbului generalizat? Dar cu ce drept am putea afirma că tăierile datoriilor sunt secundare în raport cu o totalitate „mai reală"? Şi totuşi, schimbul e cunoscut, binecunoscut – dar ca ceva care trebuie să fie conjurat, limitat, supravegheat cu asprime, ca nu cumva vreo valoare corespondentă să se dezvolte ca valoare de schimb care ar introduce coşmarul unei economii de piaţă. Piaţa primitivă procedează mai curând prin tocmeală decât prin fixarea unui echivalent, care ar antrena o decodare a fluxurilor şi prăbuşirea modului de înscriere pe socius. Suntem readuşi în punctul de pornire: faptul că schimbul este inhibat şi conjurat nu-i demonstrează câtuşi de puţin realitatea primă, ci, dimpotrivă, faptul că esenţial nu este să schimbi, ci să înscrii, să marchezi. Iar atunci când schimbul e transformat într-o realitate inconştientă, degeaba mai invoci drepturile structurii şi necesara inadecvare a atitudinilor şi a ideologiilor faţă de această structură, nu faci decât să ipostaziezi principiile unei psihologii eşanjiste pentru a da seamă de nişte instituţii despre care recunoşti, pe de altă parte, că nu ţin de schimb. Şi, mai cu seamă, ce faci cu inconştientul însuşi, dacă nu să-l reduci explicit la o *formă goală*, din care însăşi dorinţa este absentă şi expulzată? O astfel de formă ar putea să definească un preconştient, în niciun caz însă inconştientul. Căci dacă este adevărat că inconştientul nu are nimic material, nu are un conţinut, aceasta nu se întâmplă, cu siguranţă, în beneficiul unei forme goale, ci pentru că el este întotdeauna

[40] Michel Cartry, „Clans, lignages et groupement familiaux chez les Gourmantché", *L'Homme*, aprilie 1966, p. 74.

şi deja maşină ce funcţionează, maşină dezirantă, nu structură anorexică.

Diferenţa dintre maşină şi structură apare în postulatele care animă implicit concepţia structurală schimbistă asupra socius-ului, cu corectivele care trebuie introduse pentru ca structura să fie aptă să funcţioneze. În primul rând, se evită cu greu ca în structurile de rudenie să se procedeze ca şi cum alianţele ar decurge din liniile de filiaţie şi din relaţiile dintre ele, chiar dacă alianţele laterale şi blocurile de datorie sunt cele care condiţionează filiaţiile extinse din sistemul în extensiune, nu invers. În al doilea rând, există tendinţa de a vedea în acesta o combinatorie logică, în loc de a-l privi drept ceea ce e, un sistem fizic în care se repartizează intensităţi dintre care unele anulează şi blochează un curent, în vreme ce altele lasă curentul să treacă etc.: obiecţia conform căreia calităţile dezvoltate în interiorul sistemului nu sunt numai obiecte fizice, „ci şi demnităţi, îndatoriri, privilegii" pare a indica o necunoaştere a rolului incomensurabilelor şi a inegalităţilor printre condiţiile sistemului. Căci tocmai, în al treilea rând, concepţia structurală schimbistă are tendinţa de a postula un fel de echilibru al preţurilor, de echivalenţă sau de egalitate prime în principii, chiar şi cu riscul de a fi nevoită să explice că inegalităţile apar obligatoriu printre consecinţe. Nimic mai semnificativ din această privinţă decât polemica dintre Lévi-Strauss şi Leach referitoare la căsătoria hachin; invocând existenţa unui „conflict între condiţiile egalitare ale schimbului generalizat şi urmările lui aristocratice", Lévi-Strauss procedează ca şi cum Leach ar fi crezut că sistemul este în echilibru. Totuşi, problema este cu totul alta: este vorba de a şti dacă dezechilibrul este patologic sau doar de consecinţă, aşa cum crede Lévi-Strauss, sau dacă e funcţional şi de principiu, aşa cum gândeşte Leach.[41] Instabilitatea e

[41] Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, pp. 306-308, iar pentru felul în care el prezintă teza lui Leach, *cf.* pp. 276 *sq.* Despre însăşi această

derivată în raport cu un ideal al schimbului sau, din contră, deja dată ca o presupoziție, de la sine înțeleasă în eterogenitatea termenilor care compun prestațiile și contraprestațiile? Cu cât se acordă o mai mare atenție tranzacțiilor economice și politice pe care le vehiculează alianțele, naturii contraprestațiilor care vin să compenseze dezechilibrul prestațiilor de femei și, în general, modului originar în care ansamblul prestațiilor este evaluat într-o societate anume, cu atât mai clar reiese caracterul obligatoriu deschis al sistemului în extensiune, cum ar fi, de pildă, mecanismul primitiv al plusvalorii ca plusvaloare de cod. Dar – și acesta este cel de-al patrulea punct – concepția eșanjistă e obligată să postuleze un sistem închis, izolat din punct de vedere statistic, aducându-i totodată structurii sprijinul unei convingeri psihologice („convingerea că ciclul se va închide"). Nu numai deschiderea esențială a blocurilor de datorii în funcție de alianțele laterale și de generațiile succesive, dar mai cu seamă relația dintre formațiunile statistice și elementele lor moleculare se văd reduse, atunci, la simpla realitate empirică ca inadecvată modelului structural.[42] Or, în ultimul rând, toate acestea depind de un postulat care grevează etnologia schimbistă cel puțin la fel de mult pe cât a determinat economia politică burgheză: reducerea reproducerii sociale la sfera circulației. Se reține mișcarea obiectivă aparentă așa cum este ea descrisă pe socius, neținându-se însă seama de instanța reală care o înscrie și de forțele, economice și politice, cu care ea este înscrisă; nu se observă că alianța este forma în care socius-ul își apropriază conexiunile de muncă în regimul disjunctiv al înscrierilor sale. „Din punctul de vedere al relațiilor de producție, într-adevăr, circulația femeilor apare ca o repartizare a

temă însă, *cf.* Leach, *Critique de l'anthropologie*, 1966, tr. fr. P.U.F., pp. 152-154, 172-174.

[42] Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires...*, pp. 222-223 (*cf.* comparația statistică cu „cicliștii").

forţei de muncă, dar în reprezentarea ideologică pe care societatea şi-o dă despre propria sa bază economică, acest aspect se estompează în faţa relaţiilor de schimb care, pur şi simplu, nu sunt totuşi decât forma pe care o îmbracă această repartizare în sfera circulaţiei: izolând momentul circulaţiei în procesul de reproducere, etnologia ratifică această reprezentare", acordându-i economiei burgheze întreaga sa extindere colonială.[43] Tocmai din acest punct de vedere ni s-a părut că esenţiale nu sunt schimbul şi circulaţia, care depind strict de exigenţele înscrierii, ci înscrierea însăşi, cu liniile ei de foc, cu alfabetul ei din trupuri şi cu blocurile ei de datorii. Niciodată structura cea moale n-ar funcţiona şi n-ar face ca lucrurile să circule, dacă n-ar exista elementul dur maşinic ce prezidează asupra înscrierilor.

Formaţiunile sălbatice sunt orale, vocale, dar nu pentru că le-ar lipsi un sistem grafic: un dans pe pământ, un desen pe un perete, un semn pe corp alcătuiesc un sistem grafic, un geo-grafism, o geo-grafie. Aceste formaţiuni sunt orale tocmai pentru că deţin un sistem grafic independent de voce, care nu se aliniază după ea şi nu i se subordonează, ci îi este conectată, coordonată „sub forma unei organizări oarecum iradiantă" şi pluridimensională. (Şi se impune să spunem contrarul despre scrierea liniară: civilizaţiile nu încetează a fi orale decât pierzându-şi independenţa şi dimensiunile proprii ale sistemului grafic; tocmai aliniindu-se după voce reuşeşte grafismul s-o înlocuiască, inducând o voce fictivă). Leroi-Gourhan a descris admirabil aceşti doi poli eterogeni ai înscrierii sălbatice şi al reprezentării teritoriale: perechea voce-auz şi perechea mânăgrafie.[44] Cum funcţionează o astfel de maşină? – căci funcţionează:

---

[43] Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, 1969, p. 164.

[44] André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole, technique et langage*, Albin-Michel, 1964, pp. 270 *sq.*, 290 *sq.* (tr. rom. *Gestul şi cuvântul. Tehnică şi limbaj*, Ed. Meridiane, 1983).

vocea este ca o voce a alianţei, cu care se coordonează fără asemănare o grafie, pe latura filiaţiei extinse. Pe trupul tinerei fete se află aşezată tigva pentru excizie. Furnizată de familia tatălui, tigva este cea care serveşte drept conducător pentru vocea alianţei; grafismul însă trebuie să fie trasat de un membru din clanul fetei. Articularea celor două elemente se face pe corpul însuşi şi duce la constituirea semnului, care nu este nici asemănare sau imitaţie, nici efect de semnificant, ci impunere şi producere a dorinţei: „Pentru ca transformarea fetei să fie pe deplin efectivă, trebuie să se producă un contact direct între pântecele acesteia, pe de o parte, tigvă şi semnele înscrise pe aceasta, pe de altă parte. Trebuie ca fata să se impregneze fizic cu semnele procreaţiei şi să le încorporeze. Semnificaţia ideogramelor nu este niciodată dezvăluită tinerelor fete în timpul iniţierii lor. Semnul acţionează prin întipărirea lui pe trup... Întipărirea unei mărci pe corp nu are, aici, doar valoarea unui mesaj, ci este un instrument de acţiune care acţionează asupra corpului însuşi... Semnele comandă lucrurile pe care le semnifică, iar făuritorul semnelor, departe de a fi un simplu imitator, împlineşte o operă care aminteşte de cea divină"[45]. Dar cum se poate explica rolul vederii, semnalat de Leroi-Gourhan, atât în contemplarea feţei care vorbeşte, cât şi în citirea grafismului manual? Sau, mai exact: în virtutea a ce este ochiul capabil să surprindă o echivalenţă teribilă între vocea de alianţă care supune, aplică şi obligă, şi corpul afectat de semnul pe care o mână îl gravează pe el? N-ar trebui oare să mai adaugăm şi un al treilea element alături de celelalte două, un al treilea element al semnului: ochiul-durere, alături de vocea-auz şi de mână-grafie? Pacientul din ritualurile de durere nu vorbeşte, ci primeşte cuvântul. Nu acţionează, ci este pasiv sub acţiunea grafică, primeşte ştampila semnului. Iar durerea lui, ce altceva

[45] Michel Cartry, „La Calebasse de l'excision en pays gourmantché", *Journal de la Société des africanistes*, 1968, 2, pp. 223-225.

este dacă nu o plăcere pentru ochiul care-o privește, ochi colectiv sau divin care nu este mișcat de nicio idee de răzbunare, ci doar apt să surprindă legătura subtilă dintre semnul gravat pe corp și vocea care iese dintr-o față – dintre marcă și mască. Între aceste două elemente ale codului, durerea apare ca o plusvaloare pe care ochiul o extrage surprinzând efectul vorbirii active asupra corpului, dar și reacția corpului, în măsura în care se acționează asupra lui. Tocmai asta este ceea ce se cuvine să numim sistem al datoriei sau reprezentare teritorială: vocea care vorbește sau psalmodiază, semnul întipărit în carne, ochiul care se bucură de pe urma durerii – sunt cele trei laturi ale unui triunghi sălbatic care formează un teritoriu de rezonanță și de retenție, *teatru al cruzimii* ce presupune tripla independență a vocii articulate, a mâinii grafice și a ochiului apreciator. Acesta este felul în care reprezentarea teritorială se organizează la suprafață, foarte apropiată încă de o mașină dezirantă ochi-mână-voce. Triunghi magic. Totul este activ, acționat sau reacționat în acest sistem, acțiunea vocii de alianță, pasiunea corpului de filiație, reacția ochiului apreciind declinarea celor două. A alege piatra care-l va preschimba pe tânărul Guayaki în bărbat, cu *suficientă* durere și suferință, printr-o tăietură pe toată lungimea spinării: „Trebuie să aibă o latură care să taie bine (spune Clastres într-un text admirabil), dar nu la fel ca așchia de bambus, care taie prea ușor. Pentru a găsi piatra potrivită trebuie să ai, prin urmare, *ochi*. Întregul aparat al acestei noi ceremonii se reduce doar la atât: o piatră... Piele lucrată, pământ scarifiat: o singură și aceeași marcă"[46].

Marea carte a etnologiei moderne nu este atât *Eseul despre dar* al lui Mauss, cât *Genealogia moralei* a lui Nietzsche. Sau cel puțin ar trebui să fie. Căci *Genealogia...*, „Disertația a doua", este o încercare și o reușită fără egal de a interpreta economia primitivă în termeni de datorie, prin intermediul

[46] Pierre Clastres, *Chroniques des Indiens Guayaki*, Plon, 1972.

relației creditor-debitor, eliminându-se orice considerație referitoare la schimb și dobândă în stil englezesc. Iar dacă ele sunt eliminate din psihologie nu este pentru a fi introduse în structură. Nietzsche nu dispune decât de un material sărac, extras în principal din vechiul drept germanic și, în mai mică măsură, din dreptul hindus. Dar nu ezită ca Mauss între schimb și datorie (nici Bataille nu va ezita, sub inspirația nietzscheană care-l animă). Niciodată nu s-a pus cu atâta acuitate problema fundamentală a socius-ului primitiv, care este aceea a înscrierii, a codului, a mărcii. Omul trebuie să se constituie prin refularea influxului germinal intens, adică a marii memorii biocosmice, al cărei potop ar mătura orice încercare de colectivitate. Dar, în același timp, cum i se poate crea o nouă memorie, o memorie colectivă care să fie aceea a cuvintelor și a alianțelor, care să decline alianțele împreună cu filiațiile extinse, care să-l înzestreze cu facultăți de rezonanță și de retenție, de prelevare și de desprindere, și care să opereze astfel codarea fluxurilor de dorință ca o condiție de bază a socius-ului? Răspunsul e simplu: datoria, blocurile de datorie deschise, mobile și finite, acel formidabil compus de voce vorbitoare, corp marcat și ochi juisant. Întreaga stupiditate și întregul arbitrar al legilor, întreaga suferință a inițierilor, întregul aparat pervers al reprimării și al educării, fierul înroșit și celelalte procedee atroce n-au decât acest sens, acela de a *dresa* omul, de a-l însemna în carne vie, de a-l face capabil de alianță, de a-l forma în interiorul relației creditor-debitor care, din ambele părți, se dovedește a fi o treabă de memorie (o memorie întoarsă spre viitor). Departe de a fi o simplă aparență pe care o îmbracă schimbul, datoria este efectul imediat și mijlocul direct al înscrierii teritoriale și corporale. Datoria decurge în linie dreaptă din înscriere. O dată în plus, nu vom invoca aici nicio răzbunare, niciun resentiment (nu pe acest sol cresc aceste bălării, după cum nici Oedip, de altfel). Dacă cei nevinovați trebuie să îndure

toate semnele care le sunt imprimate în carne, aceasta decurge din autonomia vocii şi, respectiv, a grafismului, ca şi a ochiului autonom care se bucură de ceea ce vede. Şi nu pentru că fiecare ar fi suspectat dinainte că ar putea fi un viitor rău-platnic; ci chiar dimpotrivă. Rău-platnicul trebuie privit ca şi cum mărcile care i-au fost imprimate în carne n-ar fi „prins" foarte bine pe el, ca şi cum el ar fi sau ar fi fost demarcat. El n-a făcut decât să mărească peste limitele permise distanţa care separa vocea de alianţă de corpul de filiaţie, obligând la restabilirea echilibrului printr-un surplus de durere. Nietzsche n-o spune, dar ce contează? Căci tocmai aici întâlneşte el teribila ecuaţie a datoriei, prejudiciu pricinuit = suferinţă care trebuie îndurată. Cum să explici, întreabă el, faptul că durerea impusă criminalului ar putea servi drept „echivalent" pentru dauna provocată? Cum se poate „achita" cineva prin suferinţă? Trebuie invocat un ochi căruia îi place să vadă aşa ceva (nimic de-a face cu răzbunarea): ceea ce Nietzsche însuşi numeşte ochiul evaluator, sau privirea zeilor amatori de spectacole crude, „pedeapsa are şi ea un aspect atât de sărbătoresc!" Iar durerea face şi ea parte din viaţa activă şi din privirea complezentă. Ecuaţia daună = suferinţă nu are nimic eşanjist şi demonstrează, prin acest caz-limită, că datoria în sine nu avea nimic în comun cu schimbul. Pur şi simplu, ochiul extrage din durerea pe care-o contemplă o plus-valoare de cod care compensează relaţia ruptă între vocea de alianţă pe care criminalul a încălcat-o şi semnul care nu-i pătrunsese suficient de adânc în trup. Crima, ruptură a conexiunii fono-grafice, care este restabilită prin spectacolul pedepsirii: justiţie primitivă, reprezentarea teritorială a *prevăzut* totul.

Ea a prevăzut totul, codând suferinţa şi moartea – mai puţin felul în care *propria sa* moarte avea să-i vină din afară. „Asemenea fiinţe nu se prevăd, *ele* sosesc ca soarta, fără motiv, raţiune, menajamente, pretexte, ele apar cum apare

fulgerul, prea îngrozitoare, prea neașteptate, prea convingătoare, prea «altfel» pentru a putea stârni chiar și numai ura. Opera lor este crearea instinctivă de forme, de tipare pentru forme, ele sunt cei mai involuntari și inconștienți artiști – acolo unde apar se va ivi curând ceva nou, o alcătuire stăpânitoare care *trăiește*, în care părțile și funcțiile sunt delimitate și determinate, în care nu-și găsește locul nimic ce nu are sens raportat la întreg. Acești organizatori înnăscuți nu știu ce înseamnă vina, răspunderea, considerația; în ei sălășluiește acel egoism cumplit al artistului cu privirea de bronz, care se știe încă de la început justificat în «opera» sa, ca mama prin copilul său, pentru veșnicie. Nu *ei* sunt aceia la care a apărut «conștiința încărcată», fapt de la sine înțeles – dar această buruiană urâtă n-ar fi răsărit *fără* ei – ar lipsi cu totul, dacă sub șocul loviturilor lor de ciocan, al violenței lor artistice n-ar fi dispărut de pe lume, sau cel puțin din văzul lumii, o cantitate imensă de libertate, nevoită să devină *latentă*."[47] Aici vorbește Nietzsche de întrerupere, de ruptură, de salt. Cine sunt aceste *ființe*, acești *ei* care vin ca fatalitatea („o haită oarecare de animale de pradă blonde, o rasă de cuceritori și stăpânitori care, organizată războinic și dăruită cu putere de organizare, își înfige cumplitele gheare într-o populație poate numeric mult superioară, dar încă neorganizată, încă rătăcitoare"). Până și cele mai vechi mituri africane ne vorbesc despre acești oameni blonzi. Sunt *întemeietorii statului*. Nietzsche ajunge să mai stabilească și alte întreruperi, alte rupturi: a cetății grecești, a creștinismului, a umanismului democratic și burghez, a societății industriale, a capitalismului și socialismului. Este însă posibil ca toate, din motive diferite, să presupună această primă mare ruptură, chiar dacă pretind, totodată, că o resping și că o astupă. Este foarte posibil ca, fie el spiritual sau temporal, tiranic sau democratic, capitalist sau socialist, *să nu fi existat niciodată decât un*

[47] Nietzsche, *Genealogia moralei*, II, 17.

singur fel de stat, câinele-stat care „grăiește în fum și urlete". Și Nietzsche sugerează în ce fel procedează acest nou socius: printr-o teroare fără precedent, față de care vechiul sistem al cruzimii, adică formele primitive de dresaj și de pedepsire, sunt nimic. Printr-o distrugere concertată a tuturor codărilor primitive sau, și mai rău, printr-o păstrare derizorie a lor, prin reducerea lor la stadiul de piese de rang secund în interiorul noii mașini și al noului aparat de refulare. Ceea ce constituia partea esențială a mașinii de înscriere primitive, blocurile de datorie mobile, deschise și finite, „parcelele de destin", totul se găsește prins acum într-un imens angrenaj *care face datoria infinită* și nu mai formează decât o singură și aceeași fatalitate strivitoare: „Începând din acel moment va trebui ca perspectiva unei eliberări să dispară o dată pentru totdeauna în ceața pesimistă, începând de atunci va trebui ca privirea disperată să se simtă descurajată în fața unei perspective de fier..." Pământul devine un azil de alienați.

*

Instaurarea mașinii despotice sau a socius-ului barbar poate fi rezumată astfel: nouă alianță și filiație directă. Despotul recuză alianțele laterale și filiațiile extinse ale vechii comunități. Impune o nouă alianță și se plasează pe sine în filiație directă cu divinitatea: poporul trebuie să-l urmeze. Salt într-o nouă alianță, ruptură față de vechea filiație; acest fapt se exprimă printr-o mașină stranie, sau mai exact printr-o mașină a straniului care își are locul în deșert, care impune cele mai aspre și mai aride încercări și care ține atât de rezistența vechii ordini, cât și de autentificarea celei noi. Mașina straniului este în același timp o mare mașină paranoică, dat fiind că exprimă lupta cu vechiul sistem, și, deja, o glorioasă mașină celibatară, în măsura în care montează triumful noii alianțe. Despotul este paranoicul (nu mai există niciun

inconvenient în a formula o astfel de propoziţie din momentul când ne-am debarasat de familialismul caracteristic concepţiei despre paranoia din psihanaliză şi psihiatrie, începând să vedem în paranoia un tip de investire de formare socială). Şi noi grupuri perverse propagă invenţia despotului (pe care au fabricat-o, poate, chiar pentru el), îi răspândesc gloria, impunându-i puterea în oraşele pe care le întemeiază sau pe care le cuceresc. Peste tot pe unde un despot trece însoţit de armata sa, doctori, preoţi, scribi şi funcţionari fac parte din cortegiu. S-ar spune că vechea complementaritate a glisat pentru a forma un nou socius: nu paranoicul de junglă şi perversul de sat şi de campament, ci paranoicul de deşert şi perverşii de oraş.

În principiu, formaţiunea barbară despotică trebuie gândită în opoziţie faţă de maşina teritorială primitivă, ea stabilindu-se pe ruinele acesteia: naşterea unui imperiu. În realitate însă, mişcarea acestei formaţiuni poate fi surprinsă şi atunci când un imperiu se desprinde de un imperiu anterior; ba chiar şi atunci când răsare ideea unei împărăţii spirituale, acolo unde imperiile temporale intră în decădere. Este posibil ca întreprinderea să fie înainte de toate militară şi de cucerire, este posibil ca ea să fie înainte de toate religioasă, disciplina militară fiind convertită în ascetism şi coeziune internă. Este posibil şi ca paranoicul să fie el însuşi o creatură blândă sau o fiară dezlănţuită. Dar peste tot vom întâlni aceeaşi figură a paranoicului însoţit de perverşii lui, a cuceritorului însoţit de trupele sale de elită, a despotului însoţit de birocraţi, a omului sfânt însoţit de discipoli, a anahoretului împreună cu călugării săi, a lui Hristos împreună cu sfântul său Pavel. Moise fuge de maşina egipteană în deşert, îşi instalează aici noua sa maşină, arcă sfântă şi templu portabil, oferindu-i poporului său o organizare religios-militară. Pentru a se sintetiza acţiunea lui Ioan Botezătorul, se spune: „Ioan atacă la temelie doctrina centrală a iudaismului, aceea privitoare la alianţa cu Dumnezeu

printr-o filiație ce merge până la Avraam"[48]. Acesta este esențialul: vorbim de formațiune barbară imperială sau de mașină despotică ori de câte ori sunt mobilizate categoriile de nouă alianță și de filiație directă. Și, indiferent de contextul acestei mobilizări, în legătură sau nu cu niște imperii anterioare, dat fiind că, prin aceste vicisitudini, formațiunea imperială se definește întotdeauna printr-un anumit tip de cod și de înscriere care se opune de drept codărilor primitive teritoriale. Contează prea puțin numărul alianței: noua alianță și filiația directă sunt niște categorii specifice care țin de un nou socius, ireductibil la alianțele laterale și la filiațiile extinse pe care le declina mașina primitivă. Ceea ce definește paranoia este tocmai această capacitate de proiecție, această forță de a porni din nou de la zero, de a obiectiva o transformare completă: subiectul sare în afara încrucișărilor alianță-filiație, se instalează la limită, la orizont, în deșert, ca subiect al unei cunoașteri deteritorializate care îl leagă direct de Dumnezeu și îl conectează la popor. Pentru prima oară, vieții și pământului i s-a retras ceva care va permite să se judece viața și să survoleze pământul, principiu al cunoașterii paranoice. Întregul joc relativ al alianțelor și filiațiilor este împins la absolut în această nouă alianță și în această filiație directă.

Cert rămâne însă faptul că, pentru a înțelege formațiunea barbară, trebuie s-o raportăm nu la alte formațiuni de același tip pe care ea o concurează, temporal sau spiritual, prin niște raporturi care ocultează esențialul, ci la formațiunea sălbatică primitivă pe care ea o înlocuiește de drept și care continuă să o bântuie. Tocmai așa definește Marx producția asiatică: o unitate superioară a statului se instaurează pe baza comunităților rurale primitive, care își păstrează proprietatea asupra pământului, în timp ce adevăratul proprietar este statul, conform cu mișcarea obiectivă aparentă care îi atribuie

[48] Jean Steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Ed. du Seuil, 1959, p. 69.

supraprodusul, îi pune la dispoziţie forţele productive necesare marilor lucrări, făcându-l să apară pe el însuşi ca şi cauza condiţiilor colective ale aproprierii.[49] Corpul plin ca socius a încetat să mai fie pământul, a devenit acum corpul despotului, despotul însuşi sau zeul său. Prescripţiile şi interdicţiile care îl fac, de multe ori, aproape incapabil să acţioneze îl preschimbă într-un corp fără organe. El, cvasi-cauza unică, este izvorul şi estuarul mişcării aparente. În locul desprinderilor mobile de lanţ semnificant, un obiect detaşat a sărit în afara lanţului; în locul prelevărilor asupra unor fluxuri, toate fluxurile converg acum într-un mare fluviu care constituie consumul suveranului: radicală schimbare de regim în materie de fetiş şi de simbol. Ceea ce contează cu adevărat nu este persoana suveranului şi nici măcar funcţia sa, care poate fi limitată. Maşina socială este cea care s-a schimbat din temelii: în locul maşinii teritoriale, „megamaşina" statului, piramidă funcţională, avându-l în vârf pe despot, motor imobil, aparatul birocratic ca suprafaţă laterală şi organ de transmisie, şi ţăranii la bază, ca piese lucrătoare. Stocurile fac obiectul unei acumulări, blocurile de datorie devin o relaţie infinită sub forma tributului. Întreaga plusvaloare de cod este supusă aproprierii. Această transformare traversează toate sintezele, pe cele de producţie cu maşina hidraulică şi cu cea minieră, înscrierea cu maşina contabilă, cu maşina de scris şi cu maşina monumentală, şi, în sfârşit, consumul cu întreţinerea despotului, a curţii sale şi a castei sale birocratice. Departe de a vedea în stat principiul unei teritorializări care-i înscrie pe oameni în funcţie de rezidenţă, trebuie să vedem în principiul rezidenţei efectul unei mişcări de deteritorializare care separă obiectul ca pe un obiect, supunându-i pe oameni noii înscrieri imperiale, noului corp plin, noului socius.

[49] Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, 1857, Pléiade II, p. 314.

„Sosesc ca soarta, ... apar cum apare fulgerul, prea îngrozitoare, prea neașteptate..." Pentru că moartea sistemului primitiv vine întotdeauna din afară, istoria fiind aceea a contingențelor și a întâlnirilor. Cuceritorii apar asemeni unui nor venit din deșert: „Este cu neputință să înțelegi cum au pătruns", cum au reușit să străbată „atâtea platouri înalte pustii, atâtea câmpii roditoare întinse... Și totuși sunt aici, și cu fiecare dimineață numărul lor pare a crește... Să discuți cu ei este imposibil! Nu ne cunosc limba"[50]. Dar această moarte care vine din afară este aceeași cu cea care urca dinăuntru: ireductibilitatea generală a alianței la filiație, independența grupurilor de alianță, felul în care ele serveau drept element conducător al relațiilor economice și politice, sistemul rangurilor primitive, mecanismul plusvalorii, toate acestea schițau deja formațiuni despotice și ordini de caste. Și cum s-ar putea distinge felul în care comunitățile primitive se tem de propriile lor instituții de șefie, modul în care ele conjură sau strangulează imaginea posibilului despot pe care l-ar secreta lăuntric, de felul în care ele leagă simbolul devenit derizoriu al unui vechi despot care s-a impus venind din afară, cu multă vreme în urmă? Nu este întotdeauna ușor de aflat dacă este vorba de o comunitate primitivă care își reprimă o tendință endogenă sau de una care se străduiește, de bine-de rău, să se regăsească după o înspăimântătoare aventură exogenă. Jocul alianțelor este unul ambiguu: ne aflăm încă dincoace de noua alianță, sau deja dincolo de ea, recăzuți parcă într-un dincoace rezidual și transformat? (Întrebare anexă: ce este feudalitatea?) Nu ne stă în puteri decât să stabilim momentul precis al apariției formațiunii imperiale ca fiind acela al încheierii noii alianțe exogene, nu doar în locul vechilor alianțe, ci *în raport cu ele*. Iar această nouă alianță este cu totul altceva decât un tratat sau un contract. Căci ceea ce e suprimat nu

---

[50] Kafka, *Construcția zidului chinezesc* (tr. rom. de Mircea Ivănescu, în Kafka, *Opere complete 1: Proză scurtă*, Ed. Univers, București, 1996).

este vechiul regim al alianţelor laterale şi al filiaţiilor extinse, ci doar caracterul lor determinant. Ele se păstrează, mai mult sau mai puţin modificate, reamenajate mai mult sau mai puţin de către marele paranoic, deoarece ele furnizează materia plusvalorii. Tocmai în aceasta constă caracterul specific al producţiei asiatice: comunităţile rurale se păstrează şi continuă să producă, să înscrie, să consume; ba chiar se poate spune că statul nu are de-a face decât cu ele. Rotiţele maşinii clanice teritoriale continuă să funcţioneze, dar nu mai sunt decât piesele robotitoare ale maşinii statale. Obiectele, organele, persoanele şi grupurile îşi păstrează cel puţin în parte codarea intrinsecă, însă aceste fluxuri codate aparţinând vechiului regim sunt acum supracodate de către unitatea transcendentă care îşi însuşeşte plusvaloarea. Vechea înscriere se menţine, fiind însă zidită de şi în înscrierea statului. Blocurile subzistă, dar acum au devenit nişte cărămizi încastrate, nemaiavând decât o mobilitate de comandă. Alianţele teritoriale nu sunt înlocuite, ci doar aliate cu noua alianţă; nici filiaţiile teritoriale nu sunt înlocuite, ci doar afiliate la filiaţia directă. Este ca un imens drept al primului născut asupra tuturor filiaţiilor, ca un enorm drept al primei nopţi asupra tuturor alianţelor. Stocul filiativ devine obiectul unei acumulări în cadrul celeilalte filiaţii, datoria de alianţă devine o relaţie infinită în cadrul celeilalte alianţe. Întregul sistem primitiv este mobilizat şi rechiziţionat de o putere superioară, subjugat de forţe noi şi exterioare, pus în slujba altor ţeluri; atât este de adevărat, spunea Nietzsche, că ceea ce numim evoluţia unui lucru este „o succesiune neîntreruptă de fenomene de aservire mai mult sau mai puţin violente, mai mult sau mai puţin independente, fără a uita însă şi rezistenţele care se ridică neîncetat, încercările de metamorfozare care se petrec pentru a contribui la apărare şi la reacţie şi, în sfârşit, rezultatele fericite ale acţiunilor de sens opus".

S-a observat în nenumărate rânduri că statul începe (sau reîncepe) prin două acte fundamentale, unul aşa-zicând de

teritorialitate, prin fixarea de rezidenţă, celălalt aşa-zicând de eliberare, prin abolirea micilor datorii. Statul procedează, însă, eufemistic. Pseudo-teritorialitatea este produsul unei efective deteritorializări, care introduce nişte semne abstracte în locul semnelor pământului, făcând din pământul însuşi obiectul unei proprietăţi de stat sau a celor mai avuţi dintre slujitorii şi funcţionarii săi (şi, *din acest punct de vedere*, nu este o mare schimbare atunci când statul nu mai face decât să garanteze proprietatea privată a unei clase dominatoare care se distinge de el). Abolirea datoriilor, atunci când are loc, este un mijloc pentru a menţine repartizarea pământurilor şi de a împiedica intrarea în scenă a unei noi maşini teritoriale, eventual revoluţionară şi capabilă să pună şi să trateze în toată amploarea ei problema agrară. În alte cazuri, în care are loc o redistribuire, ciclul creanţelor este păstrat, în noua formă instaurată de stat – banii. Căci nu încape nicio îndoială că banul nu începe prin a servi în comerţ, sau, cel puţin, nu are un model de piaţă autonom. Maşina despotică are ceva în comun cu maşina primitivă, nefăcând, din acest punct de vedere, decât s-o confirme: spaima faţă de fluxurile decodate, fluxuri ale producţiei, dar nu mai puţin şi fluxuri negustoreşti ale schimburilor şi ale comerţului care ar scăpa monopolului de stat, supravegherii şi ştampilei acestuia. Atunci când Etienne Balazs întreabă: de ce capitalismul nu s-a născut în China, în secolul al XIII-lea, când toate condiţiile ştiinţifice şi tehnice păreau a fi, totuşi, întrunite?, răspunsul îl constituie statul, care închidea minele imediat ce rezervele de metal erau considerate suficiente, păstrându-şi monopolul şi controlul strict asupra comerţului (negustorul ca funcţionar).[51] Rolul pe

[51] Etienne Balazs, *La Bureaucratie céleste*, Gallimard, 1968, cap. XIII, „La Naissance du capitalisme en Chine" (în special statul şi banii, şi imposibilitatea, pentru negustori, de a dobândi o autonomie, pp. 229-300). Referitor la formaţiunile imperiale întemeiate mai curând pe controlul comerţului decât pe marile lucrări, în Africa neagră de exemplu, *cf.* observaţiile lui Godelier şi

care îl joacă banii în comerţ ţine nu atât de comerţul însuşi, cât de controlul său de către stat. Raportul comerţului cu banii este sintetic, nu analitic. Şi, în mod fundamental, banul este indisociabil nu de comerţ, ci de impozit ca mod de întreţinere a aparatului de stat. Până şi acolo unde anumite clase conducătoare se disting de acest aparat, servindu-se de el în beneficiul proprietăţii private, legătura despotică dintre bani şi impozit rămâne vizibilă. Sprijinindu-se pe cercetările lui Will, Michel Foucault arată felul în care, în unele tiranii greceşti, impozitul impus aristocraţilor şi distribuirea de bani către săraci reprezintă o modalitate de a întoarce banii spre cei bogaţi, de a extinde cu atât mai mult sistemul datoriilor, de a-l face şi mai puternic, prevenind şi reprimând orice reteritorializare ce s-ar putea produce prin intermediul datelor economice ale problemei agrare.[52] (Ca şi cum grecii ar fi descoperit în felul lor propriu ceea ce americanii vor regăsi după *New Deal*: faptul că nişte impozite grele din partea statului sunt numai bune pentru nişte afaceri profitabile.) Într-un cuvânt, banii, circulaţia banilor *reprezintă mijlocul de a face datoria infinită*. Şi iată ce anume ascund cele două mari acte ale statului: rezidenţa sau teritorialitatea de stat inaugurează marea mişcare de deteritorializare care subordonează toate filiaţiile primitive maşinii despotice (problema agrară); abolirea datoriilor sau transformarea lor contabilă deschide activitatea unui serviciu de stat interminabil, care îşi subordonează toate alianţele primitive (problema datoriei). Creditorul infinit, creditul infinit au înlocuit blocurile de datorie mobile şi finite. Întotdeauna la orizontul despotismului se profilează un monoteism: datoria devine *datorie de existenţă*, datorie a existenţei supuşilor înşişi. Şi vine vremea când creditorul încă n-a dat cu împrumut niciun ban, în timp ce

---

ale lui Suret-Canale, *Sur le mode de production asiatique*, Ed. Sociales, 1969, pp. 87-88, pp. 120-122.

[52] Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, curs la Collège de France, 1971.

datornicul nu încetează să ramburseze, căci a rambursa este o datorie, pe când a da cu împrumut este o facultate – la fel ca în cântecul lui Lewis Carroll, lungul cântec al datoriei infinite:

„Un om poate, firește, pretinde ce i se cuvine,
dar când este vorba de împrumut
el poate să aleagă, desigur,
momentul care-i convine cel mai mult"[53].

Statul despotic, așa cum apare el în condițiile cele mai pure ale producției așa-zis asiatice, are două aspecte corelative: pe de o parte, el ia locul mașinii teritoriale, formează un nou corp plin deteritorializat; și, pe de altă parte, menține vechile teritorialități, integrându-le ca piese sau ca organe de producție în noua mașină. Își atinge imediat perfecțiunea deoarece funcționează pe baza comunităților rurale împrăștiate care, din punctul de vedere al producției, sunt asemeni unor mașini preexistente autonome sau semiautonome; dar, din același punct de vedere, el reacționează asupra lor, producând condițiile unor mari lucrări care depășesc puterea comunităților distincte. Ceea ce se produce pe corpul despotului este o sinteză conectivă a vechilor alianțe cu cea nouă, o sinteză disjunctivă care face ca vechile filiații să se scurgă în filiația directă, strângându-i laolaltă pe toți supușii în noua mașină. Esențial, pentru stat, este prin urmare să creeze o nouă înscriere prin intermediul căreia noul corp plin, imobil, monumental, imuabil își însușește toate forțele și toți agenții de producție; dar această înscriere de stat lasă să se păstreze vechile înscrieri teritoriale, cu titlu de „cărămizi" pe noua suprafață. De aici decurge, în fine, modul în care se operează conjugarea celor două părți, părțile care revin unității superioare proprietare și, respectiv, comunităților posesoare, supracodării

[53] Lewis Caroll, *Sylvia and Bruno*, cap. XI.

şi codurilor intrinseci, plusvalorii însuşite şi uzufructului utilizat, maşinii de stat şi maşinilor teritoriale. La fel ca în *Construcţia zidului chinezesc*, statul este unitatea superioară transcendentă care integrează subansambluri relativ izolate ce funcţionează separat şi cărora el le impune o dezvoltare sub formă de cărămizi şi o muncă de construcţie pe fragmente. Obiecte parţiale împrăştiate prinse pe corpul fără organe. Nimeni n-a ştiut să arate mai bine decât Kafka faptul că legea nu are nimic de-a face cu o totalitate naturală armonioasă, imanentă, ci acţionează ca o unitatea formală eminentă, *domnind în această calitate peste nişte fragmente şi bucăţi* (zidul şi turnul). Tocmai de aceea statul nu e primitiv, ci origine sau abstracţiune, esenţa abstractă originară care nu se confundă cu începutul: „Gândul nostru nu se îndreaptă decât spre împărat. Însă nu către cel actual; sau mai degrabă către cel actual s-ar fi îndreptat, dacă l-am fi cunoscut, sau dacă am şti ceva precis despre el... (Poporul) nu ştie ce împărat cârmuieşte şi chiar şi în ce priveşte numele dinastiei există îndoieli... Împăraţi morţi de mult sunt urcaţi pe tron în satele noastre şi cel care mai trăieşte doar în cântecele noastre a dat de curând o înştiinţare pe care preotul o citeşte de la altar." Cât priveşte subansamblurile însele, maşini primitive teritoriale, ele sunt într-adevăr concretul, baza şi începutul concret, dar segmentele lor intră aici în nişte raporturi corespunzătoare esenţei, capătă tocmai această formă de cărămizi care le asigură integrarea în unitatea superioară şi funcţionarea distributivă, în conformitate cu planurile colective ale acestei unităţi (marile lucrări, stoarcerea plusvalorii, tributul, sclavia generalizată). Două înscrieri coexistă în formaţiunea imperială, împăcându-se una cu alta doar în măsura în care una este inclusă ca o cărămidă în cealaltă, aceasta din urmă cimentând, dimpotrivă, ansamblul şi raportându-şi atât producătorii, cât şi produsele (cele două nu au nevoie să vorbească aceeaşi limbă). Înscrierea imperială amestecă toate alianţele şi filiaţiile, le prelungeşte,

făcându-le să conveargă în filiația directă a despotului din zeu și în noua alianță a despotului cu poporul. Toate fluxurile codate ale mașinii primitive sunt împinse acum până la o gură, unde mașina despotică le supracodează. *Supracodarea*, aceasta este operațiunea care constituie esența statului și care măsoară în același timp continuitatea și ruptura sa față de vechile formațiuni: oroarea față de fluxurile dorinței care n-ar fi codate, dar și instaurarea unei noi înscrieri care supracodează și care face din dorință afacerea suveranului, fie ea și instinct al morții. Castele sunt inseparabile de supracodare și presupun niște „clase" dominante care încă nu se manifestă ca niște clase, ci se confundă cu aparatul de stat. Cine poate să atingă corpul plin al suveranului? – iată o problemă de castă. Supracodarea este cea care destituie pământul în avantajul corpului plin deteritorializat și cea care, pe acest corp plin, face ca mișcarea datoriei să devină infinită. Marea forță a lui Nietzsche, aceea de a fi marcat importanța unui atare moment care începe cu întemeietorii de state, acei „artiști cu privirea necruțătoare, creatori ai unei mașinării ucigătoare și nemiloase", înălțând în fața oricărei perspective de eliberare o imposibilitate de fier. Și nu pentru că această infinitivare ar putea fi înțeleasă, după cum spune Nietzsche, ca o consecință a jocului strămoșilor, a genealogiilor profunde și a filiațiilor extinse – ci mai curând când acestea sunt scurtcircuitate, răpite de noua alianță și de filiația directă: atunci, strămoșul, stăpânul blocurilor mobile și finite, este destituit de către divinitate, organizatorul imobil al cărămizilor și al circuitului lor infinit.

*

Incestul cu sora și incestul cu mama sunt lucruri foarte diferite. Sora nu este un substitut al mamei: una ține de categoria conectivă a alianței, cealaltă de categoria disjunctivă

a filiaţiei. Dacă una este interzisă e doar în măsura în care condiţiile codării teritoriale cer ca alianţa să nu se confunde cu filiaţia; iar cealaltă, pentru ca descendenţa în filiaţie să nu se rabată pe ascendenţă. Tocmai de aceea incestul despotului e dublu, în virtutea noii alianţe şi a filiaţiei directe. El începe prin a se căsători cu *sora*. Dar această căsătorie endogamică interzisă, el o săvârşeşte în afara tribului, în măsura în care el însuşi se situează în afara propriului trib, în afara sau la limitele teritoriului. Este ceea ce arăta Pierre Gordon într-o carte ciudată: aceeaşi regulă care proscrie incestul trebuie să-l şi prescrie unora. Exogamia trebuie să conducă la impunerea unor oameni din afara tribului care sunt abilitaţi, în ceea ce-i priveşte, să încheie o căsătorie endogamică şi, prin virtutea de temut a acestei căsătorii, să slujească drept iniţiatori pentru supuşii exogami de ambele sexe („defloratorul sacru", „iniţiatorul ritualic" de pe munte sau de pe celălalt mal al apei).[54] Deşertul, tărâm al logodnelor. Toate fluxurile converg spre acest om, toate alianţele sunt întrerupte şi preluate de această nouă alianţă care le supracodează. Căsătoria endogamică în afara tribului îl pune pe erou în poziţia de a supracoda toate căsătoriile exogamice din interiorul tribului. Este limpede că incestul cu *mama* are cu totul alt sens: de data aceasta este vorba de mama tribului, aşa cum există ea în interiorul tribului, aşa cum o găseşte eroul atunci când pătrunde în trib sau cum o regăseşte atunci când se întoarce în sânul acestuia, după prima sa căsătorie. El întrerupe şi preia filiaţiile extinse printr-o filiaţie directă. Eroul, iniţiat sau iniţiant, devine rege.

---

[54] Pierre Gordon, *L'Initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, P.U.F., 1946, p. 164: „Personajul sacru... nu locuia în micul sat agricol, ci în păduri, asemeni lui Enkidu din epopea caldeeană, sau pe munte, în interiorul incintei sacre. Ocupaţiile sale erau cele ale unui păstor sau vânator, nu ale unui cultivator. Obligaţia de a recurge la el pentru căsătoria sacră, singura care o înălţa pe femeie, antrena deci, *ipso facto*, o *exogamie*. În aceste condiţii, singurele care mai puteau fi *endogame* erau atunci fetele care făceau parte din acelaşi grup ca şi defloratorul ritualic".

Cea de-a doua sa căsătorie dezvoltă consecințele celei dintâi, îi continuă efectele. Eroul începe prin a se căsători cu sora, apoi se căsătorește cu mama. Chiar dacă, pe trepte diferite, cele două acte pot fi aglutinate, asimilate, este totuși vorba de două secvențe: uniunea cu prițesa-soră și uniunea cu mama-regină. Incestul e întotdeauna dublu. Eroul se află întotdeauna călare între două grupuri, unul spre care se duce pentru a-și găsi sora și altul în care se întoarce pentru a-și regăsi mama. Acest dublu incest nu are scopul de a produce un flux, fie și magic, ci de a supracoda toate fluxurile deja existente, făcând în așa fel ca nici un cod intrinsec și nici un flux subiacent să nu scape supracodării exercitate de mașina despotică; tocmai prin sterilitatea sa garantează el fecunditatea generală.[55] Căsătoria cu sora e în afară, este proba deșertului, exprimă îndepărtarea spațială față de mașina primitivă; oferă o împlinire vechilor alianțe; pune bazele noii alianțe operând o apropriere generalizată a tuturor datoriilor de alianță. Căsătoria cu mama este revenirea la trib; ea exprimă distanțarea temporală față de mașina primitivă (diferența de generații); duce la constituirea filiației directe ce decurge din noua alianță, operând o acumulare generalizată de stocuri filiative. Amândouă sunt necesare supracodării, precum cele două capete ale unei legături pentru nodul despotic.

Să ne oprim aici o clipă: cum este posibil așa ceva? Cum a devenit incestul „posibil", proprietate manifestă și pecete a despotului? Ce sunt această soră și această mamă – cele ale despotului însuși? Sau întrebarea trebuie pusă cumva altfel? Căci ea privește întregul sistem al reprezentării, în momentul când acesta încetează să mai fie teritorial, devenind imperial. În primul rând, presimțim că elementele reprezentării în profunzime au început să se miște: a început migrația celulară, care va strămuta celula oedipiană dintr-un loc al reprezentării

[55] Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, 1958, pp. 72-74.

în altul. În cadrul formaţiunii imperiale, *incestul a încetat să mai fie reprezentatul deplasat al dorinţei, devenind reprezentarea refulantă însăşi*. Căci, nu încape nicio îndoială, acest fel al despotului de a comite incestul şi de a-l face posibil, nu constă câtuşi de puţin în îndepărtarea aparatului reprimare-refulare; din contră, face parte din el, schimbându-i doar piesele, dar incestul tot în calitate de reprezentat deplasat vine acum să ocupe poziţia reprezentării refulante. Este vorba de un câştig în plus, până la urmă, de o nouă economie în cadrul aparatului refulant expresiv, de o nouă marcă, de o nouă asprime. Facil, prea facil, dacă ar fi fost de ajuns ca incestul să fie făcut posibil şi să fie săvârşit în mod suveran pentru ca exerciţiul refulării şi serviciul reprimării să ia sfârşit. Incestul regal barbar nu este decât mijlocul de a supracoda fluxurile de dorinţă, nu, desigur, de a le elibera. O, Caligula, o, Heliogabal, o, memorie dementă a împăraţilor dispăruţi! Dat fiind că incestul n-a fost niciodată dorinţa, ci doar reprezentatul ei deplasat aşa cum rezultă el din refulare, reprimarea nu poate decât să iasă în câştig atunci când apare în locul reprezentării înseşi, însărcinându-se, în această calitate, cu funcţia de refulare (este ceea ce se putea vedea deja în psihoză, unde pătrunderea complexului în conştiinţă, conform criteriului tradiţional, nu uşura, fireşte, deloc refularea dorinţei). Odată cu noul loc pe care-l ocupă incestul în cadrul formaţiunii imperiale, vorbim prin urmare doar de o migrare a elementelor în profunzime ale *reprezentării*, care o va face pe aceasta cu atât mai străină, mai necruţătoare, mai definitivă şi mai „infinită" faţă de *producţia* dezirantă. Niciodată însă această migrare n-ar fi posibilă dacă nu s-ar produce, corelativ, o schimbare considerabilă în privinţa celorlalte elemente ale reprezentării, cele care acţionează la suprafaţa socius-ului inscriptor.

Ceea ce se modifică mai cu seamă în organizarea de suprafaţă a reprezentării este raportul dintre voce şi grafism:

autorii cei mai vechi au văzut bine, despotul este cel care inventează scrierea, formațiunea imperială este cea care ridică grafismul la rangul unei scrieri propriu-zise. Legislația, birocrația, contabilitatea, perceperea impozitelor, monopolul de stat, justiția imperială, activitatea funcționarilor, istoriografia, totul se scrie în cortegiul despotului. Să ne întoarcem la paradoxul care se desprinde din analizele lui Leroi-Gourhan: societățile primitive sunt orale nu pentru că le-ar lipsi grafismul, ci, din contră, pentru că în ele grafismul este independent de voce și întipărește pe corpuri niște semne care răspund vocii, care reacționează la voce, dar care sunt autonome și nu ascultă de ea; civilizațiile barbare, în schimb, sunt scrise, dar nu pentru că ar fi pierdut vocea, *ci* pentru că sistemul grafic și-a pierdut independența și dimensiunile proprii, ascultă și s-a aliniat după voce, s-a subordonat vocii, chiar dacă extrage din aceasta un flux abstract deteritorializat pe care-l reține, făcându-l să răsune prin codul liniar de scriere. Printr-o aceeași mișcare, așadar, grafismul începe să depindă de voce, inducând totodată o voce mută a înălțimilor sau de dincolo care începe să depindă de grafism. Tocmai subordonându-se vocii reușește scrierea să-i ia locul. Jacques Derrida are perfectă dreptate atunci când spune că orice limbă presupune o scriere originară, dacă înțelege prin asta existența și conexiunea unui grafism oarecare (scrierea în sens larg). El are, de asemenea, dreptate și atunci când spune că nu se pot stabili rupturi, în cadrul scrierii în înțeles strict, între procedeele pictografice, cele ideogramatice și cele fonetice: întotdeauna există deja o aliniere după voce și, în același timp, punere în locul vocii (suplementaritate), iar „fonetismul nu este niciodată atotputernic, dar a și început totodată, dintotdeauna deja, să lucreze semnificantul mut". Are la fel de multă dreptate și atunci când leagă, misterios, scrierea de incest. Dar nu vedem în asta niciun motiv de a trage concluzia unei permanențe a aparatului de refulare în modul unei mașini grafice care ar

funcţiona fie prin hieroglife, fie prin foneme.[56] Căci există efectiv o ruptură, care schimbă totul în lumea reprezentării, între scrierea în sens strict şi scrierea în sens larg, adică între două regimuri de înscriere total diferite: grafismul care lasă vocea să domine dat fiind că este independent, conectându-se totuşi la ea, şi grafismul care domină vocea şi-i ia locul, dat fiind că depinde de ea prin diferite procedee şi i se subordonează. Semnul primitiv teritorial nu este valabil decât pentru el însuşi, este impunere de dorinţă în conexiune multiplă, nu este semnul unui semn sau dorinţa unei dorinţe, ignoră subordonarea liniară şi reciprocitatea acesteia: nici pictogramă, nici ideogramă, ea este ritm şi nu formă, zigzag şi nu linie, artefact şi nu idee, producţie şi nu expresie. Să încercăm acum să rezumăm diferenţele dintre aceste două forme de reprezentare, cea teritorială şi cea imperială.

Reprezentarea teritorială este alcătuită, în primul rând, din două elemente eterogene, vocea şi grafismul: prima este ca reprezentarea prin cuvânt constituită prin alianţa laterală, al doilea ca reprezentarea prin lucru (prin *corp*) instituită prin filiaţia extinsă. Prima acţionează asupra celui de-al doilea, cel de-al doilea reacţionează la prima, fiecare cu propria sa putere care se conotează cu puterea celuilalt pentru a opera marea sarcină a refulării germinale intense. Într-adevăr, ceea ce e refulat este corpul plin ca fond al pământului intens, care trebuie să facă loc socius-ului în extensiune în care trec sau nu trec intensităţile în cauză. Trebuie ca acest corp plin al pământului să capete extensiune în socius şi ca socius. Socius-ul primitiv se acoperă astfel cu o reţea în care se sare la nesfârşit de la cuvinte la lucruri, de la corpuri la apelative, conform exigenţelor extensive ale sistemului în lungime şi pe lăţime. Ceea ce numim regim al conotaţiei este regimul în care cuvântul, ca

[56] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967; şi *L'Ecriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1967, „Freud et la scène de l'écriture" (tr. rom. *Scriitura şi diferenţa*, „Freud şi scena scriiturii", Ed. Univers, 1998).

semn vocal, desemnează un anumit lucru, dar în care și lucrul desemnat este un semn, dat fiind că se încrustează el însuși cu un grafism conotat după voce. Eterogenitatea, soluția de continuitate, dezechilibrul dintre cele două elemente, cel vocal și cel grafic, este reparată de un al treilea element, cel vizual – ochi despre care s-ar putea spune că *vede cuvântul* (căci îl vede, nu îl citește), în măsura în care evaluează durerea grafismului. J.F. Lyotard a încercat să descrie în alt context un astfel de sistem, în care cuvântul nu are altă funcție în afara celei de desemnare, dar nu constituie semnul de unul singur; cel care devine semn este mai curând lucrul sau corpul desemnat ca atare, în măsura în care dezvăluie o față necunoscută definită pe el, trasată de grafismul care răspunde cuvântului; distanța dintre cele două este umplută de ochi, care „vede" cuvântul fără a-l citi, și aceasta ca urmare a faptului că apreciază durerea pe care o emană grafismul în carne vie: ochiul sare.[57] Regim al conotației, sistem al cruzimii, acesta ni s-a părut a fi triunghiul magic cu cele trei laturi ale sale, voce-auz, grafism-corp, ochi-durere: în care cuvântul este esențialmente desemnator, dar în care grafismul alcătuiește el însuși un semn împreună cu lucrul desemnat, și în care ochiul merge de la unul la celălalt, extrăgând și măsurând

[57] Jean-François Lyotard redă drepturile excesiv neglijate ale unei teorii a desemnării pure. El arată distanța ireductibilă dintre cuvânt și lucru în raportul de desemnare care le conotează. Iar grație acestei distanțe, lucrul desemnat este cel care devine semn, dezvăluind o față necunoscută ca pe un conținut ascuns (cuvintele nu sunt semne prin ele însele, ci ele transformă în semne lucrurile și corpurile pe care le desemnează). Totodată, cuvântul desemnator este cel care devine *vizibil*, independent de orice scriere-lectură, dezvăluind o stranie putere de a fi văzut (nu citit). *Cf. Discours, figure*, Klincksieck, 1971, pp. 41-82 – „cuvintele nu sunt semne, dar imediat ce există cuvânt, obiectul desemnat devine semn: faptul că un obiect devine semn înseamnă că el adăpostește un conținut ascuns în identitatea sa manifestă, că rezervă o altă fațetă pentru o altă privire asupra lui, ... care nu va putea niciodată, probabil, să fie luată", dar care va fi luată, în schimb, asupra cuvântului însuși.

vizibilitatea unuia în funcţie de durerea celuilalt. Totul este activ, acţionat şi reacţionează în interiorul acestui sistem, totul e folosit şi este în funcţiune. Ceea ce face ca atunci când priveşti ansamblul reprezentării teritoriale, să fii surprins să constaţi complexitatea reţelelor cu care ea acoperă socius-ul: lanţul semnelor teritoriale nu încetează să sară de la un element la altul, luminând în toate direcţiile, emiţând desprinderi pretutindeni unde există fluxuri de prelevat, incluzând disjuncţiuni, consumând resturi, extrăgând plusvalori, conectând cuvinte, corpuri şi chinuri, formule, lucruri şi afecte – conotând voci, grafii, ochi, permanent într-o întrebuinţare polivocă: *un mod de a sări* care nu poate fi înghesuit într-un ce-vrea-să-spună şi cu atât mai puţin într-un semnificant. Iar dacă incestul, din acest punct de vedere, ni s-a părut imposibil este pentru simplul motiv că el nu este nimic mai mult decât un salt obligatoriu ratat, acel salt care duce de la apelative la persoane şi de la nume la corpuri: de o parte, un dincoace refulat al apelativelor care nu desemnează încă persoane, ci doar stări intensive germinale; de cealaltă, un dincolo refulant care nu aplică apelativele la persoane decât interzicând persoanele care răspund la numele de soră, mamă, tată... Între cele două, pârâiaşul mult prea puţin adânc *unde nu trece nimic*, unde apelativele nu se prind de persoane, unde persoanele se sustrag grafiei, iar ochiul nu mai are nimic de văzut, nimic de evaluat: incestul, simplă limită deplasată, nici refulat, nici refulant, ci doar reprezentat deplasat al dorinţei. Se dovedeşte, într-adevăr, încă de pe acum, că cele două dimensiuni ale reprezentării – organizarea ei de suprafaţă cu elementele voce-grafie-ochi şi organizarea ei în profunzime, cu instanţele reprezentant al dorinţei-reprezentare refulantă-reprezentat deplasat – au o soartă comună, ca sistem complex de corespondenţe în sânul unei maşini sociale date.

Or, toate acestea sunt date peste cap şi împinse într-un nou destin odată cu apariţia maşinii despotice şi a reprezentării

imperiale. În primul rând, grafismul se aliniază după voce, se rabate pe voce, devenind scriere. Şi, în acelaşi timp, el induce vocea nu ca pe aceea a alianţei, ci ca pe aceea a *noii alianţe*, voce fictivă de dincolo exprimându-se în fluxul scrierii ca *filiaţie directă*. Cele două categorii despotice de bază sunt mişcarea grafismului care, în acelaşi timp, se subordonează vocii pentru a-şi subordona vocea, pentru a-i lua locul. Se produce atunci o strivire a triunghiului magic: vocea nu mai cântă, ci dictează şi edictează; iar scrierea nu mai dansează şi încetează a mai anima corpurile, scriindu-se împietrit pe tăbliţe, pietre şi în cărţi; ochiul începe să citească (scrierea nu antrenează, ci implică un fel de orbire, o pierdere a vederii *şi* a aprecierii, şi acum ochiul e cel care suferă, chiar dacă primeşte şi alţii funcţii). Sau să zicem că triunghiul magic nu este strivit în totalitate: se păstrează ca bază sau cărămidă, în sensul că sistemul teritorial continuă să funcţioneze în cadrul noii maşini. Triunghiul a devenit baza unei piramide ale cărei feţe fac să conveargă vocalul, graficul şi vizualul spre unitatea eminentă a despotului. Dacă vom numi plan de consistenţă regimul reprezentării din interiorul unei maşini sociale, este evident că acest plan de consistenţă s-a schimbat, devenind, în locul celui de conotare, unul de subordonare. Şi iată atunci esenţialul prefacerii, în al doilea rând: rabatarea grafiei pe voce a dislocat în afara lanţului un obiect transcendent, voce mută de care întregul lanţ pare acum să depindă şi în raport cu care se linearizează. Subordonarea grafismului faţă de voce induce o voce fictivă a înălţimilor care, invers, nu se mai exprimă decât prin semnele scriptice pe care le emite (revelaţia). Poate că acesta este primul montaj de operaţiuni formale care vor conduce către Oedip (paralogismul extrapolării): o rabatare sau un ansamblu de relaţii biunivoce care ajunge până la epuizarea unui obiect detaşat şi până la linearizarea lanţului care decurge din acest obiect. Aici, poate, îşi are începutul întrebarea „ce vrea să spună asta?", iar problemele

de exegeză trec înaintea celor ce ţin de utilizare şi de eficacitate. Ce a vrut să spună împăratul sau zeul? În locul unor segmente de lanţ permanent detaşabile, un obiect detaşat de care depinde întregul lanţ; în locul unui grafism polivoc încrustat direct în real, o biunivocizare care formează transcendentul din care iese o linearitate; în locul unor semne nonsemnificante care alcătuiesc reţelele unui lanţ teritorial, un semnificant despotic din care curg uniform toate semnele, printr-un flux deteritorializat de scriere. Au fost văzuţi oameni chiar bând acest flux. Zempléni arată felul în care, în anumite regiuni ale Senegalului, Islamul suprapune un plan de subordonare peste vechiul plan de conotare a valorilor animiste: „Cuvântul divin sau profetic, scris sau recitat, este temelia acestui univers; transparenţa rugăciunii animiste cedează locul opacităţii rigidului verset arab, iar verbul împietreşte în formule a căror putere este asigurată de adevărul Revelaţiei, nu de o eficacitate simbolică şi incantatorie... Ştiinţa marabu trimite, într-adevăr, la o ierarhie a numelor, a versetelor, a cifrelor şi a fiinţelor corespondente" – iar dacă este nevoie, se va introduce versetul într-o sticlă umplută cu apă pură, *se va bea versetul*, ne vom freca trupul cu el, ne vom spăla cu el mâinile.[58] Scrierea, cel dintâi flux deteritorializat, şi tocmai de aceea buvabil: curge din semnificantul despotic. Căci ce este semnificantul mai înainte de toate? Ce este el faţă de semnele teritoriale nonsemnificante, atunci când sare în afara lanţurilor lor, impunând, suprapunând un plan de subordonare peste planul lor de conotare imanentă? Semnificantul este semnul devenit semn al semnului, semnul despotic care a luat locul semnului teritorial, depăşind pragul de deteritorializare; *semnificantul nu este altceva decât semnul deteritorializat el însuşi*. Semnul devenit *literă*. Dorinţa nu mai îndrăzneşte să dorească, a devenit dorinţă a dorinţei,

[58] Andras Zempléni, *L'Interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lebou*, Université de Paris, 1968, II, p. 380, p. 506.

dorință după dorința despotului. Gura nu mai vorbește, ci soarbe litera. Ochiul nu mai vede, acum citește. Iar corpul nu se mai lasă marcat asemeni pământului, ci se prosternează în fața întipăriturilor despotului, care vorbește de dincolo de pământ, nou corp plin.

Nicio apă nu va putea spăla vreodată semnificantul de originea sa imperială: stăpânul-semnificant sau „semnificantul stăpân". Degeaba vom îneca semnificantul în sistemul imanent al limbii, servindu-ne de el pentru a evacua problemele de sens și de semnificație, dizolvându-l în coexistența unor elemente fonematice în care semnificatul nu mai este decât un rezumat al valorii diferențiale respective a acestor elemente între ele; degeaba vom împinge cât mai departe posibil compararea limbajului cu schimbul și cu moneda, supunându-l paradigmelor unui capitalism în plină acțiune – niciodată nu vom putea împiedica semnificantul să-și reintroducă transcendența, depunând mărturie despre existența unui despot dispărut care continuă să funcționeze în interiorul imperialismului modern. Chiar și atunci când vorbește în elvețiană sau în americană, lingvistica flutură umbra despotismului oriental. Saussure insistă nu numai asupra acestui fapt: acela că arbitrarul limbii se află la temelia suveranității ei, ca o servitute ori o sclavie generalizată pe care ar îndura-o „masa". Dar nu s-a putut demonstra nici felul în care la Saussure subzistă două dimensiuni, una orizontală, în care semnificatul se reduce la valoarea unor termeni minimali coexistenți în care se descompune semnificantul, cealaltă însă, verticală, în care semnificantul se înalță până la conceptul corespondent imaginii acustice, adică până la vocea considerată în punctul de maximum al extensiei sale ce recompune semnificantul („valoarea" ca și contrapartidă a termenilor coexistenți, dar și „conceptul" ca și contrapartidă a imaginii acustice). Într-un cuvânt, semnificantul apare de două ori, o dată în lanțul elementelor față de care semnificatul este întotdeauna un semnificant

pentru un alt semnificant şi a doua oară în obiectul detaşat de care depinde ansamblul lanţului şi care propagă pe el efectele de semnificaţie. Nu există cod fonologic, şi nici chiar fonetic, care să opereze pe semnificant în primul sens fără o supracodare operată de către semnificantul însuşi în al doilea sens. Nu există câmp lingvistic fără relaţii biunivoce între nişte valori ideografice şi fonetice, sau între nişte articulări de niveluri diferite, moneme şi foneme, care să asigure, până la urmă, independenţa şi liniaritatea semnelor deteritorializate; dar acest câmp rămâne definit printr-o transcendenţă, chiar şi atunci când aceasta este privită ca o absenţă sau ca un loc gol, care operează plierile, rabatările şi subordonările necesare, şi din care se scurge în întregul sistem fluxul material nearticulat în care ea croieşte, opune, selecţionează şi combină: *semnificantul*. Este prin urmare foarte ciudat că se arată atât de bine servitutea masei faţă de elementele minimale semnului în imanenţa limbii, fără a se arăta, în schimb, şi cum se exercită dominaţia prin şi în transcendenţa semnificantului.[59] Aici însă, la fel ca şi în alte părţi, se afirmă totuşi o ireductibilă exterioritate a cuceririi. Căci chiar dacă limbajul ca atare nu presupune cucerirea, operaţiunile de rabatere care duc la constituirea limbajului scris presupun efectiv două înscrieri care nu vorbesc aceeaşi limbă, două limbaje dintre care unul e al stăpânilor, celălalt al sclavilor. Nougayrol descrie o astfel de situaţie: „Pentru sumerieni (un anumit semn) înseamnă apă; sumerienii citesc acest semn *a*, ceea ce înseamnă apă în sumeriană. Apare un akadian care îl întreabă pe stăpânul

[59] Bernard Pautrat vrea să stabilească o apropiere Nietzsche-Saussure plecând de la problemele de dominaţie şi de servitute (*Versions du Soleil. Figures et système de Nietzsche*, Ed. du Seuil, 1971, pp. 207 *sq.*). El observă foarte exact că la Nietzsche, spre deosebire de Hegel, raportul stăpân-sclav trece prin limbaj, nu prin muncă. Atunci însă când ajunge la comparaţia cu Saussure, el reţine limbajul ca sistem căruia masa îi este aservită, respingând ca pe o ficţiune ideea nietzscheană a unui limbaj al stăpânilor prin intermediul căruia se operează această aservire.

său sumerian: ce înseamnă semnul acesta? Sumerianul îi răspunde: *a*. Akadianul ia acest semn ca fiind *a*, pentru el nu mai există nicio legătură între semn și apă, căreia, în akadiană, i se spune *mu*... După părerea mea, prezența akadienilor a determinat fonetizarea scrierii..., iar contactul dintre cele două popoare se dovedește aproape necesar astfel încât să apară scânteia unei noi scrieri[60]". Nu se poate arăta mai bine faptul că o operație de biunivocizare se organizează în jurul unui semnificant despotic, astfel încât din ea decurge o înlănțuire fonetică alfabetică. Scrierea alfabetică nu este pentru alfabetizați, ci pentru analfabeți. Ea trece prin analfabeți, acești lucrători inconștienți. Semnificantul implică un limbaj care supracodează un alt limbaj, în timp ce celălalt este codat numai în elemente fonetice. Iar dacă inconștientul presupune într-adevăr regimul topic al unei duble înscrieri, el nu este structurat ca un limbaj, ci ca două. Semnificantul nu pare a-și ține promisiunea, care este aceea de a ne face să accedem la o înțelegere modernă și funcțională a limbii. Imperialismul semnificantului nu ne face să ieșim din întrebarea „ce vrea să spună asta?", se mulțumește s-o bareze dinainte și să facă toate răspunsurile insuficiente, decăzându-le la rangul unui simplu semnificat. El respinge exegeza în numele recitării, textualității pure, științificității superioare. Asemeni câinilor tineri ai palatului, prea grăbiți să soarbă apa versetului și care nu încetează să strige: semnificantul, nu ați ajuns până la semnificant, ați rămas la semnificați! Numai semnificantul le produce plăcere. Dar acest semnificant-stăpân rămâne ceea ce este în negura epocilor, stoc transcendent care împarte lipsa la toate elementele lanțului, ceva comun pentru o absență comună, instauratorul tuturor întreruperilor-flux într-un singur și același loc al unei singure și aceleiași întreruperi: obiectul detașat, falus-și-castrare, bară care îi supune pe toți

[60] Jean Nougayrol, in *L'Ecriture et la psychologie des peuples*, Armand-Colin, 1963, p. 90.

subiecţii depresivi marelui rege paranoic. O, semnificantule, înspăimântător arhaism al despotului în care se mai caută încă şi azi mormântul gol, tatăl mort şi misterul numelui! Şi poate că tocmai asta trezeşte şi întreţine astăzi mânia anumitor lingvişti împotriva lui Lacan, la fel, de altfel, ca şi entuziasmul adepţilor săi: forţa şi seninătatea cu care Lacan readuce semnificantul la sursa sa, montând o maşină infernală care sudează dorinţa de lege dat fiind că, dacă stăm să ne gândim bine, consideră el, sub această formă se potriveşte semnificantul cu inconştientul, producând în acesta efecte de semnificat.[61] Semnificantul ca reprezentare refulantă şi noul reprezentat deplasat pe care el îl induce, celebrele metafore şi metonimii, toate acestea constituie maşina despotică supracodantă şi deteritorializată.

Semnificantul despot are ca efect supracodarea înlănţuirii teritoriale. Semnificatul este tocmai efectul semnificantului (nu ceea ce reprezintă acesta, şi nici ceea ce desemnează). Semnificatul este sora de la hotare şi mama din interior. Sora şi mama sunt conceptele ce corespund marii imagini acustice, vocii noii alianţe şi a filiaţiei directe. Incestul este însăşi operaţiunea de supracodare la ambele capete ale lanţului pe întreg teritoriul peste care domneşte despotul, de la hotare până în centru: toate datoriile de alianţă convertite în datoria infinită a noii alianţe, toate filiaţiile extinse subsumate de filiaţia directă. Incestul, sau treimea regală, este prin urmare ansamblul reprezentării refulante în măsura în care ea procedează la supracodare. Sistemul subordonării şi al semnificaţiei a luat locul sistemului conotaţiei. În măsura în care grafismul e rabatat pe voce (acel grafism care odinioară se

[61] *Cf.* excelentul articol al lui Elisabeth Roudinesco despre Lacan, „L'Action d'une métaphore", în care autoarea analizează dublul aspect al lanţului semnificant analitic şi al semnificantului transcendent de care lanţul depinde. În acest sens, ea arată că teoria lui Lacan trebuie interpretată nu atât ca o concepţie lingvistică asupra inconştientului, cât ca o critică a lingvisticii în numele inconştientului (*La Pensée*, 1972).

întipărea în carne vie), reprezentarea corpului se subordonează reprezentării cuvântului: sora și mama sunt semnificații vocii. Dar în măsura în care această rabatare induce o voce fictivă a înălțimilor care nu se mai exprimă decât prin fluxul liniar, despotul însuși este semnificantul vocii ce operează, cu cei doi semnificați ai săi, supracodarea întregului lanț. Ceea ce făcea incestul imposibil – și anume faptul că aveam când apelativele (mama, sora), dar nu și persoanele și corpurile, când aveam corpurile, dar apelativele se sustrăgeau imediat ce încălcam interdicțiile ce apăsau asupra lor – a încetat să mai existe. Incestul a devenit posibil în nuntirile dintre corpurile înrudite și apelativele parentale, în uniunea dintre semnificant și semnificații săi. Întrebarea nu este, prin urmare, câtuși de puțin dacă despotul se unește cu „adevărata" sa soră și cu adevărata sa mamă. Căci adevărata sa soră este, oricum, sora din deșert, tot așa cum adevărata sa mamă este oricum mama din interiorul tribului. În momentul când incestul devine *posibil*, contează prea puțin dacă e simulat sau nu, pentru că oricum altceva este simulat prin intermediul incestului. Și conform complementarității întâlnite anterior, aceea dintre simulare și identificare, dacă identificarea este aceea a obiectului din înalt, simularea este efectiv scrierea care îi corespunde, fluxul care curge din acest obiect, fluxul grafic care curge din voce. Simularea nu înlocuiește realitatea, nu-i ține locul, ci își apropriază realitatea prin operația de supracodare despotică, producând-o pe noul corp plin care ia locul pământului. Ea exprimă aproprierea și producerea realului de către o cvasi-cauză. În incest, semnificantul face amor cu semnificații săi. Sistem al simulării, acesta este celălalt nume al semnificației și al subordonării. Iar ceea ce se simulează, deci se produce, prin intermediul incestului el însuși simulat, deci produs – cu atât mai real cu cât e simulat *și invers* –, sunt ca un fel de stadii extreme ale unei intensități reconstituite, recreate. Cu sora, despotul simulează „o

stare-zero din care ar izvorî puterea falică", ca o promisiune „a cărei prezenţă ascunsă în interiorul corpului însuşi ar trebui situată la extremă"; iar cu mama, o supraputere în care cele două sexe ar ajunge în punctul de maximum al propriilor lor caracteristici „exteriorizate": B-A Ba al falusului ca voce.[62] De fiecare dată este, aşadar, vorba de altceva decât de incestul regal: bisexualitate, castrare, transvestism, ca tot atâţia gradienţi şi ca tot atâtea treceri din ciclul intensităţilor. Se întâmplă aşa pentru că semnificantul despotic îşi propune să reconstituie ceea ce maşina primitivă refulase, corpul plin al pământului intens, dar pe noi baze sau în noi condiţii, oferite de corpul plin deteritorializat al despotului însuşi. Tocmai de aceea incestul îşi schimbă sensul şi locul, devenind reprezentarea refulantă. Căci despre asta e vorba în supracodarea operată prin intermediul incestului: ca toate organele tuturor supuşilor, toţi ochii, toate gurile, toate penisurile, toate vaginurile, toate urechile, toate anusurile să se atârne pe corpul plin al despotului ca pe coada de păun a unei trene regale şi să-şi aibă acolo reprezentările intesive. Incestul regal nu poate fi despărţit de intensa multiplicare a organelor şi de înscrierea lor pe noul corp plin (Sade a văzut foarte bine acest rol întotdeauna regal al incestului). Aparatul de reprimare-refulare, reprezentarea refulantă se vede determinată acum în funcţie de un pericol extrem care-l exprimă pe reprezentantul asupra căreia se exercită ea: dacă doar un singur organ se scurge în afara corpului despotic, desprinzându-se de pe acesta şi sustrăgându-i-se, că despotul şi vede imediat înălţându-se dinainte, împotriva sa, duşmanul prin care îi va veni moartea – un ochi cu privirea prea fixă, o gură care zâmbeşte prea rar, fiecare organ e un posibil protest. Cezar, pe jumătate surd, se plânge de o ureche care nu mai aude şi în acelaşi timp vede apăsând asupra sa privirea lui Cassius, „slab şi înfometat", şi zâmbetul lui Cassius, „care pare a zâmbi cu propriul său zâmbet". Înde-

[62] Guy Rosolato, *Essai sur le symbolique*, Gallimard, 1969, pp. 25-28.

lungată istorie, care va conduce corpul despotului asasinat, dezorganizat, dezmembrat, mărunțit, până în latrinele orașului. Căci oare nu deja anusul desprindea obiectul din înalt, producând vocea eminentă? Iar transcendența falusului nu depindea ea oare de anus? Acesta nu se dezvăluie însă decât la sfârșit, ca o ultimă rămășiță a despotului dispărut, ca dedesubtul vocii sale: despotul nu mai este decât „curul de șobolan mort atârnat de tavanul cerului". Organele au început prin a se desprinde de corpul despotic, organe ale cetățeanului răsculate împotriva tiranului. După care vor deveni cele ale omului privat, privatizându-se după modelul și conform memoriei anusului destituit, scos în afara câmpului social, obsesia de a mirosi urât. Întreaga istorie a codării primitive, a supracodării despotice și a decodării omului privat atârnă de aceste mișcări de fluxuri: influxul germinal intens, suprafluxul incestului regal, refluxul de excremente care-l conduce pe despotul mort în latrină, conducându-ne pe noi toți până la „omul privat" de astăzi – istoria schițată de Artaud în capodopera sa, *Heliogabal*. Întreaga istorie a fluxului grafic merge de la valul de spermă din leagănul tiranului până la valul de căcat din mormântul său hazna – „tot scrisul este o porcărie", toată scrierea este această simulare, spermă și excremente.

S-ar putea crede că sistemul reprezentării imperiale este, totuși, mai blând decât cel al reprezentării teritoriale. Semnele nu mai sunt marcate în carne vie, ci pe pietre, pergamente, monede sau liste. În conformitate cu legea lui Wittfogel, aceea a „rentabilității administrative descrescătoare", sectoare întregi sunt lăsate în semiautonomie, în măsura în care nu compromit puterea de stat. Ochiul nu mai extrage nicio plusvaloare din spectacolul durerii, a încetat să mai aprecieze; a început mai curând să „prevină" și să supravegheze, împiedicând ca vreo plusvaloare să scape supracodării operate de mașina despotică. Căci toate organele, cu funcțiile lor, cunosc o exhaustiune care le raportează și le face să conveargă pe

corpul plin al despotului. În realitate însă, regimul nu este deloc mai blând, sistemul terorii a înlocuit sistemul cruzimii. Vechea cruzime se păstrează, mai cu seamă în sectoarele autonome sau cvasiautonome; numai că acum este încastrată în aparatul de stat, care când o organizează, când o tolerează şi o îngrădeşte, pentru a o face să slujească propriilor lui scopuri şi a o subsuma unităţii superioare şi supraimpuse a unei legi încă şi mai teribile. Abia foarte târziu începe, într-adevăr, legea să se opună, sau să pară a se opune despotismului (în momentul când statul apare el însuşi ca un aparent conciliator între nişte clase care încep să se deosebească unele de altele, trebuind, prin urmare, să-şi remanieze forma propriei suveranităţi).[63] Legea nu începe prin a fi ceea ce va deveni sau va pretinde că a devenit mai târziu: o garanţie împotriva despotismului, un principiu imanent ce reuneşte părţile într-un tot, care face din acest tot obiectul unei cunoaşteri şi al unei voinţe generale, din care sancţiunile nu fac decât să decurgă prin judecată şi prin aplicarea asupra părţilor rebele. Legea imperială barbară prezintă două caracteristici care mai curând se opun acestora – cele două caracteristici asupra cărora Kafka a insistat cu atâta putere: trăsătura paranoico-schizoidă a legii (metonimie), conform căreia ea guvernează părţi netotalizabile şi netotalizate, separându-le, organizându-le ca pe nişte cărămizi, măsurând distanţele dintre ele şi interzicându-le să comunice, acţionând prin urmare în numele unei Unităţi nemaivăzute, însă formală şi goală, eminentă, distributivă şi necolectivă; trăsătura maniaco-depresivă (metaforă), conform căreia legea nu ne face

[63] Despre trecerea de la o Justiţie regală întemeiată pe rostirea magico-religioasă la o Justiţie a cetăţii întemeiată pe un cuvânt-dialog, ca şi despre schimbarea de „suveranitate" corespondentă acestei treceri, *cf.* L. Gernet, „Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'Année sociologique* 1948-1949, M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, 1967, (*Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, tr. de Alexandru Niculescu, Bucureşti, Symposion, 1996), M. Foucault, *La Volonté de savoir*.

să cunoaștem nimic și nu are un obiect cognoscibil, verdictul nepreexistând sancțiunii, iar enunțarea legii nepreexistând verdictului. Ca în *Colonia penitenciară*, sancțiunea este cea care scrie și verdictul, și regula. Degeaba s-a eliberat corpul de sub apăsarea grafismului ce-l caracteriza în sistemul conotării, el devine acum piatra și hârtia, tabla și moneda pe care noua scriere își poate întipări figurile, fonetismul și alfabetul. Supracodarea, aceasta este esența legii și originea noilor suferințe ale corpului. Pedeapsa a încetat să mai fie o sărbătoare din care ochiul extrage o plusvaloare în triunghiul magic al alianțelor și filiațiilor. *Pedeapsa devine o răzbunare*, răzbunare a vocii, a mâinii și a ochiului reunite acum în despot, răzbunare a noii alianțe, al cărei caracter public nu-i alterează câtuși de puțin *secretul*. „Voi năpusti asupra voastră sabia răzbunătoare a răzbunării din legământ..." Căci, o dată în plus, legea, mai înainte de a fi o garanție mimată împotriva despotismului, este invenția despotului însuși: *ea este forma juridică pe care o îmbracă datoria infinită*. Până la împărații romani târzii, îl vom vedea pe jurist în alaiul despotului, iar forma juridică însoțind formațiunea imperială, pe legiuitor alături de monstru, pe Gaius lângă Commodus, pe Papinianus lângă Caracalla, pe Ulpianus lângă Heliogabal, „delirul, al celor doisprezece Cezari și al vârstei de aur a dreptului roman" (ținând, la nevoie, partea debitorului împotriva datornicului pentru a institui cât mai durabil datoria infinită).

Răzbunare, și ca o răzbunare care se exercită dinainte, legea barbară imperială zdrobește întregul joc primitiv al acțiunii, al acționatului și al reacțiunii. Trebuie ca acum pasivitatea să devină virtutea de căpătâi a supușilor atârnați pe corpul despotic. Așa cum spune Nietzsche atunci când descrie tocmai felul în care pedeapsa devine o răzbunare în cadrul formațiunilor imperiale, trebuie ca „sub șocul loviturilor lor de ciocan, al violenței lor artistice" să fi „dispărut de pe lume, sau cel puțin *din văzul lumii*, o cantitate imensă de libertate,

nevoită să devină *latentă*". Se produce o exhaustiune a instinctului morții, care încetează să mai fie codat în jocul acțiunilor și reacțiunilor sălbatice, în interiorul căruia fatalismul mai era, încă, ceva acționat, devenind întunecatul agent al supracodării, obiectul detașat care planează asupra fiecăruia, ca și cum mașina socială s-ar fi desprins de mașinile dezirante: moarte, dorință a dorinței, dorință după dorința despotului, latență înscrisă în străfundurile aparatului de stat. Mai bine niciun supraviețuitor decât să existe fie și doar un singur organ care să curgă în afara acestui aparat sau care să alunece în afara corpului despotic. Și aceasta pentru că nu mai există altă necesitate (*fatum*) în afara celei a semnificantului în relațiile sale cu propriii săi semnificați: acesta este regimul terorii. Ceea ce legea se presupune a semnifica nu vom cunoaște decât mai târziu, după ce ea va fi evoluat și își va fi dobândit noua figură, care pare a se opune despotismului. Acum însă, și chiar de la început, ea exprimă imperialismul semnificantului care își produce semnificații ca pe niște efecte cu atât mai eficace și mai necesare cu cât se sustrag cunoașterii, datorând totul cauzei lor eminente. Încă se mai întâmplă, de asemenea, ca tinerii câini să ceară reîntoarcerea la semnificantul despotic, fără exegeză și interpretare, atunci când legea vrea, totuși, să explice ce anume semnifică, impunând o independență a semnificatului ei (împotriva despotului, pretinde ea). Deoarece câinilor, așa cum se arată în observațiile lui Kafka, le place mai curând ca dorința să îmbrățișeze îndeaproape legea în pura exhaustiune a instinctului morții, decât să-i asculte, într-adevăr, pe niște doctori ipocriți explicând ce vor să spună toate acestea. Dar toate acestea, dezvoltarea semnificatului democratic sau răsucirea semnificantului despotic, fac parte, cu toate acestea, din aceeași chestiune, care este când deschisă, când barată, este vorba de aceeași abstracțiune continuată, mașinărie de refulare care ne îndepărtează întotdeauna de mașinile dezirante. Căci niciodată n-a existat decât

un singur stat. La ce anume servește? se estompează tot mai mult, dispărând până la urmă de tot în ceața pesimismului și a nihilismului, Nada, Nada! Căci există, într-adevăr, ceva comun între regimul legii așa cum apare el în cadrul formațiunii imperiale și așa cum va evolua el ceva mai târziu: indiferența la desemnare. Este caracteristic legii să semnifice fără să desemneze nimic. Legea nu desemnează nimic și pe nimeni (concepția democratică asupra legii va face chiar un criteriu din asta). Complicatul raport de desemnare, așa cum l-am văzut elaborându-se în sistemul de conotare primitivă, prin introducerea în joc a vocii, a grafismului și a ochiului, dispare aici în noul raport de subordonare barbară. Și cum ar putea desemnarea să se păstreze, când semnul a încetat să mai fie impunere de dorință, devenind acest semn imperial, castrarea universală care sudează dorința de lege? Zdrobirea vechiului cod, noul raport de semnificare, *necesitatea* acestui nou raport, întemeiată pe supracodare sunt cele care trimit desemnările în *arbitrar* (sau le lasă să subziste în cărămizile menținute ale vechiului sistem). De ce nu încetează lingviștii să tot regăsească adevărurile epocii despotice? Și iarăși ar fi, în fine, posibil ca arbitrarul desemnărilor, ca revers al unei necesități a semnificației, să nu se exercite doar asupra supușilor despotului și asupra slugilor acestuia, ci și asupra despotului însuși, asupra dinastiei și numelui său („Poporul nu știe ce împărat cârmuiește și chiar și în ce privește numele dinastiei există îndoieli")? Ceea ce ar însemna că instinctul morții este și mai profund în stat decât se credea, și că latența nu lucrează, aici, doar asupra supușilor, ci ajunge până la mecanismele cele mai înalte. Răzbunarea devine aceea a subiecților împotriva despotului. În sistemul de latență a terorii, ceea ce nu mai este activ, acționat sau reacționat, ceea ce este „forțat să ajungă latent" prin forță, fiind „alungat, înăbușit, întemnițat în interior", este acum *resimțit*: eternul resentiment al supușilor este răspunsul la eterna răzbunare a despoților. Înscrierea

ajunge să fie „resimţită" atunci când nu mai este nici acţionată, nici reacţionată. În momentul când semnul deteritorializat ajunge semnificant, o imensă cantitate de reacţiune trece în stare latentă şi întreaga rezonanţă, întreaga retenţie îşi modifică volumul şi timpul (ulterioritatea). Răzbunare şi resentiment, iată în ce constă nu, desigur, începutul justiţiei, ci devenirea şi destinul ei în cadrul formaţiunii imperiale aşa cum o analizează Nietzsche. Iar dacă este să-i urmăm profeţia până la capăt, să fie cumva statul însuşi acest câine care îşi vrea pieirea? Dar şi care renaşte din propria-i cenuşă. Căci tot acest ansamblu al noii alianţe şi al datoriei infinite – imperialismul semnificantului, necesitatea metaforică sau metonimică a semnificaţilor, *împreună cu* arbitrarul desemnărilor – asigură, acum, menţinerea sistemului, făcând ca un nume să succeadă unui nume, o dinastie altei dinastii, fără ca semnificaţii să se schimbe şi fără zidul semnificantului să fie fisurat. Acesta şi este motivul pentru care, în diferitele imperii africane şi în cel chinez, egiptean etc., regimul latenţei a fost unul al neîncetatelor răzmeriţe şi secesiuni, nu însă al revoluţiei. Şi aici, o dată în plus, va trebui ca moartea să fie simţită dinăuntru, dar să vină din afară.

Întemeietorii imperiilor au făcut ca totul să treacă în stare latentă; au inventat răzbunarea şi au provocat resentimentul, această contra-răzbunare. Şi totuşi, Nietzsche continuă să spună şi despre ei ceea ce spusese deja despre sistemul primitiv: nu la ei a prins rădăcină şi a început să crească „conştiinţa încărcată" – Oedip, altfel spus –, oribila buruiană. N-a fost vorba decât de un pas în plus care a fost făcut în această direcţie: ei sunt cei care au făcut posibile complexul Oedip, conştiinţa încărcată, interioritatea...[64] Ce vrea să spună Nietzsche, tocmai el, care îl târa după sine pe Cezar ca semnificant despotic, cu cei doi semnificaţi ai săi, mama şi sora, simţindu-i din ce în ce mai grei pe măsură ce se apropia

[64] Nietzsche, *Genealogia moralei*, II, 17.

nebunia? Este adevărat că Oedip și-a început migrația celulară, ovulară, sub domnia reprezentării imperiale: din reprezentat deplasat al dorinței, a ajuns reprezentarea refulantă însăși. Imposibilul a devenit posibil; limita neocupată este ocupată acum de către despot. Oedip și-a primit numele, despotul șchiop, care operează dublul incest prin supracodare, cu sora și cu mama sa ca reprezentări ale corpului supuse reprezentării verbale. Mai mult chiar, Oedip este pe cale de a-și monta fiecare dintre operațiunile formale care îl vor face posibil: extrapolarea unui obiect detașat; *double bind*-ul supracodării și al incestului regal; biunivocizarea, aplicarea și linearizarea lanțului între stăpâni și sclavi; introducerea legii în interiorul dorinței și a dorinței sub lege; și înspăimântătoarea latență, cu ulterioritatea ei. Toate piesele celor cinci paralogisme par, astfel, pregătite. Dar suntem încă foarte departe de Oedip al psihanliștilor, și eleniștii au perfectă dreptate să nu înțeleagă prea bine povestea pe care psihanaliza ține morțiș să le-o sufle la ureche. Este într-adevăr vorba de povestea dorinței, și de povestea ei sexuală (nici nu există alta). Dar toate piesele funcționează aici ca mecanisme ale statului. Dorința nu se dispută, firește, între un fiu, o mamă și un tată. Dorința procedează la o investire libidinală a unei mașini de stat, care supracodează mașinile teritoriale și care, strângând un pic mai tare șurubul, refulează mașinile dezirante. Incestul rezultă din această investire, nu invers, și nu introduce la început în joc decât despotul, sora și mama: el este reprezentarea supracodantă și refulantă. Tatăl nu intervine decât ca reprezentantul vechii mașini teritoriale, dar sora este reprezentantul noii alianțe, iar mama, reprezentantul filiației directe. Tatăl și fiul încă nu s-au născut. Întreaga sexualitate se desfășoară între mașini, ca luptă între ele, ca suprapunere și „împachetare". Să ne minunăm o dată în plus de povestea pe care ne-o spune Freud. În *Moise și monoteismul*, el simte foarte clar că latența este o chestiune de stat. Dar

dacă este aşa, atunci ea nu trebuie să succeadă „complexului lui Oedip", marcând refularea complexului şi chiar suprimarea lui. Ea trebuie să rezulte din acţiunea refulantă a reprezentării incestuoase care încă nu este câtuşi de puţin un complex înţeles ca dorinţă refulată, din moment ce, din contră, ea îşi exercită acţiunea de refulare asupra dorinţei înseşi. Complexul Oedip, aşa cum îl numeşte psihanaliza, va lua naştere din latenţă, după latenţă, însemnând întoarcerea refulatului în nişte condiţii care desfigurează, deplasează şi chiar decodează dorinţa. Complexul Oedip nu-şi va face apariţia decât după latenţă; iar atunci când Freud recunoaşte existenţa a două secvenţe separate de aceasta, numai a doua merită denumirea de complex, în vreme ce prima nu exprimă decât piesele şi mecanismele lui, funcţionând însă dintr-un cu totul alt punct de vedere şi într-o cu totul altă organizare. Tocmai în asta constă mania psihanalizei, cu toate paralogismele ei: în a prezenta ca rezolvare sau ca o încercare de rezolvare a complexului ceea ce este tocmai instaurarea lui definitivă sau instalarea lui interioară şi în a prezenta pe post de complex ceea ce este, încă, tocmai opusul său. Căci de ce anume va fi nevoie pentru ca Oedip să devină Oedip-*ul*, complexul Oedip? De multe lucruri, de fapt – tocmai de acelea pe care Nietzsche le-a presimţit, în parte, în evoluţia datoriei infinite.

Celula oedipiană va trebui să-şi încheie migraţia, nemulţumindu-se doar ca din stadiul de reprezentat deplasat să treacă în acela de reprezentare refulantă, ci ca, din reprezentare refulantă, să devină în sfârşit reprezentantul dorinţei înseşi. Dar nu oricum, ci cu titlu de reprezentat deplasat. Datoria va trebui să devină nu numai datorie infinită, ci să fie şi interiorizată şi spiritualizată ca datorie infinită (creştinismul şi tot ce-a urmat după). Va trebui să se formeze tatăl şi fiul, altfel spus ca triada regală să se „masculinizeze", şi aceasta

ca o urmare directă a datoriei infinite acum interiorizată.[65] Oedip-despot va trebui să fie înlocuit de nişte Oedip-subiecţi, de nişte Oedip-supuşi, Oedip-taţi şi Oedip-fii. Va trebui ca toate operaţiile formale să fie recuprinse şi reluate în interiorul unui câmp social decodat, răsunând în elementul pur şi privat al interiorităţii, al reproducerii interioare. Va trebui ca aparatul reprimare-refulare să fie supus unei reorganizări totale. Va trebui, aşadar, ca dorinţa, după ce şi-a încheiat migraţia, să aibă parte de această mizerie extremă: să fie întoarsă împotriva ei înseşi, întoarcerea împotriva ei înseşi, conştiinţa încărcată, vinovăţia care o ţintuieşte de câmpul social cel mai decodat şi, totodată, de interioritatea cea mai bolnăvicioasă, capcană a dorinţei, buruiana ei veninoasă. Atâta timp cât istoria dorinţei nu are parte de acest sfârşit, Oedip bântuie toate societăţile, dar ca un coşmar a ceea ce acestora nu li s-a întâmplat încă – nu i-a venit încă momentul. (Şi oare nu tocmai în asta constă aceeaşi forţă a lui Lacan, aceea de a fi salvat psihanaliza de la oedipianizarea furibundă de care ea îşi legase destinul, de a fi operat această salvare fie şi cu preţul unei regresii, fie şi cu preţul de a menţine inconştientul sub apăsarea aparatului despotic, de a-l interpreta plecând de la acest aparat, lege şi semnificant, falus şi castrare da, Oedip nu!, epoca despotică a inconştientului.)

---

[65] Istoricii religiilor şi psihanaliştii cunosc foarte bine această problemă a masculinizării triadei imperiale, în funcţie de raportul tată-fiu care e introdus în ea. Nietzsche vede aici, cu îndreptăţire, un moment esenţial din dezvoltarea datoriei infinite: „... o uşurare temporară, acea lovitură de geniu a creştinismului: Dumnezeu însuşi jertfindu-se pentru a plăti datoriile omului, Dumnezeu însuşi plătindu-le sieşi, Dumnezeu ca singurul ce poate elibera omul de ceea ce pentru om în sine a devenit cu neputinţă de răscumpărat – creditorul jertfindu-se pentru datornicul său, din *iubire* (e oare de crezut?), din iubire faţă de datornicul său!" (*Genealogia moralei*, II, 21).

*

Cetatea Ur, punctul de plecare al lui Avraam şi al noii alianţe. Statul nu s-a format treptat, ci a apărut gata înarmat, lovitură de maestru într-un singur act, *Urstaat* originar, model veşnic a ceea ce orice stat vrea să fie şi doreşte. Producţia aşa-zis asiatică, cu statul care o exprimă sau care constituie mişcarea ei obiectivă, nu este o formaţiune distinctă; este formaţiunea de bază, orizontul întregii istorii. De pretutindeni ne revine descoperirea unor maşini imperiale care au precedat formele istorice tradiţionale şi care se caracterizau prin proprietatea de stat, posesia comunală în formă de „cărămizi" şi dependenţa colectivă. Fiecare formă mai „evoluată" este ca un palimpsest: acoperă o inscripţie despotică, un manuscris micenian. Dedesubtul fiecărui negru şi al fiecărui evreu, un egiptean, sub greci un micenian, un etrusc sub romani. Şi totuşi, ce grea uitare se aşterne peste origini, latenţă atacând statul însuşi şi în care, uneori, scrierea dispare. Statul şi-a aflat pieirea sub loviturile date mai întâi de proprietatea privată, apoi de producţia negustorească. Pământul intră în sfera proprietăţii private şi în aceea a mărfurilor. Apar *clase*, în măsura în care cele dominante nu se mai confundă cu aparatul de stat, ci sunt nişte determinări distincte care se servesc de acest aparat transformat. Mai întâi adiacentă proprietăţii comune, apoi parte componentă şi condiţionantă şi din ce în ce mai determinantă a acesteia, proprietatea privată atrage după sine o interiorizare a relaţiei creditor-datornic în raporturile dintre clase antagonice.[66] Dar cum poate fi explicată această latenţă în care intră statul despotic şi, în acelaşi timp, puterea cu care el se reformează pe

[66] Despre regimul proprietăţii private deja în însuşi statul despotic, Karl Wittfogel, *Le Despotisme oriental*, 1957, tr. fr. Ed. de Minuit, pp. 140-149, 315-404. Despre Imperiul Chinez, Etienne Balazs, *La Bureaucreatie céleste*, cap. VII-IX. Despre cele două căi de trecere de la statul despotic la feudalitate, după cum producţia comercială se uneşte sau nu cu proprietatea privată, Maurice Godelier, *Sur le mode de production asiatique*, pp. 90-92.

nişte baze modificate, relansându-se mai „mincinos", mai „rece" şi mai „ipocrit" ca oricând? Această uitare şi această revenire. Pe de o parte, cetatea antică, comuna germanică şi feudalitatea presupun marile imperii şi nu pot fi înţelese decât în funcţie de Urstaat-ul care le serveşte drept orizont. Dar pe de altă parte, problema acestor forme este de a reconstitui atât cât este posibil acest Urstaat, ţinând, evident, seama de noile lor determinări distincte. Căci ce înseamnă până la urmă proprietatea privată, averea, marfa şi clasele? *Falimentul codurilor*. Apariţia, izvorârea unor fluxuri acum decodate care curg peste socius, traversându-l de la un capăt la altul. Statul nu se mai poate mulţumi să supracodeze nişte elemente teritoriale deja codate, trebuie să inventeze coduri specifice pentru nişte fluxuri din ce în ce mai deteritorializate: să pună despotismul în slujba noului raport dintre clase; să integreze raporturile dintre avuţie şi sărăcie, dintre marfă şi muncă; să împace banul negustoresc cu banul fiscal; şi să reinsufle peste tot Urstaat în noua stare de lucruri. Şi, peste tot, modelul latent care nu va mai putea fi egalat, dar pe care nimeni nu se va putea feri să-l imite. Se aude răsunând peste veacuri avertismentul melancolic al egipteanului la adresa grecilor: „Voi, grecii, nu veţi fi niciodată decât nişte copii!"

Această situaţie specială a statului ca şi categorie, uitare şi reîntoarcere trebuie să se explice cumva. Ea se datorează faptului că statul despotic originar nu este o ruptură ca oricare. Dintre toate instituţiile, el este poate singura care a ieşit gata înarmată din mintea celor care au instituit-o, „artiştii cu privirea necruţătoare". Tocmai de aceea nici nu prea ştia marxismul ce să facă cu ea: nu intră în seria faimoaselor cinci stadii, comunism primitiv, cetate antică, feudalitate, capitalism, socialism.[67] *Nu este nici o formaţiune în rând cu celelalte,*

[67] Despre existenţa, sau nu, a posibilităţii de concilia producţia aşa-zis asiatică cu cele cinci stadii, despre motivele care l-au împins pe Engels, în *Originea familiei*, să renunţe la această categorie, şi despre respingerea acestei categorii de către marxiştii ruşi şi chinezi, *cf. Sur le mode de production asiatique.*

nici trecerea de la o formaţiune la alta. S-ar spune că se află retrasă faţă de ceea ce întrerupe şi faţă de ceea ce recompune, ca şi cum ar ţine de o altă dimensiune, idealitate cerebrală adăugându-se evoluţiei materiale a societăţilor, idee regulatoare sau principiu de reflecţie (teroare) organizând într-un tot părţile şi fluxurile. Ceea ce întrerupe, supracompune şi supracodează statul despotic este ceea ce există înainte de el, maşina teritorială, pe care el o reduce la stadiul de cărămizi, de piese lucrătoare supuse, odată cu apariţia lui, ideii cerebrale. Din acest punct de vedere, statul despotic este într-adevăr originea, însă originea ca abstracţiune care trebuie să-şi înţeleagă diferenţa faţă de începutul concret. Ştim că mitul exprimă întotdeauna o trecere şi o distanţă. Însă mitul teritorial primitiv al începuturilor exprima distanţa unei energii efectiv intense (ceea ce Griaule numea „partea metafizică a mitologiei", spirala vibratorie) faţă de sistemul social în extensiune pe care-l condiţiona şi ceea ce trecea de la una la cealaltă – alianţa şi filiaţia. Dar mitul imperial al originii exprimă altceva: distanţa dintre acest început şi originea însăşi, dintre extensiune şi idee, dintre geneză, pe de o parte, şi ordine şi putere (noua alianţă) pe de alta, şi ceea ce trece din nou din cea de-a doua în prima, ceea ce este reluat de a doua. J.P. Vernant arată, astfel, că miturile imperiale nu pot să conceapă o lege de organizare imanentă universului: ele au nevoie să postuleze şi să interiorizeze această diferenţă dintre origine şi începuturi, dintre puterea suverană şi facerea lumii; „mitul se constituie în interiorul acestei distanţe, face, chiar, obiectul relatării ei, reconstituind prin intermediul seriei de generaţii divine avatarurile suveranităţii până în momentul când o supremaţie, definitivă de astă dată, pune capăt elaborării

---

Va trebui să ne aducem aminte de injuriile care i-au fost adresate lui Wittfogel pentru faptul că pusese această întrebare simplă: categoria statului despotic oriental n-a fost ea cumva respinsă din nişte motive care ţin tocmai de statutul ei paradigmatic aparte, ca orizont al statelor socialiste moderne?

dramatice a *dunesteia*"[68]. Până acolo încât, la limită, nu se mai ştie cu adevărat cine a fost la început şi dacă maşina teritorială genealogică nu presupune cumva o maşină despotică din care ea extrage cărămizile sau pe care, la rândul ei, o segmentarizează. Şi, într-o anumită măsură, la fel se impune să spunem şi despre ce urmează după statul originar, despre ceea ce acest stat recompune. El supradescompune ceea ce este înainte de el, dar recompune formaţiunile ulterioare. Şi aici, el se comportă ca o abstracţiune ţinând de altă dimensiune, mereu retrasă şi lovită de latenţă, dar care se relansează şi revine cu atât mai bine în formele ulterioare care îi dau o existenţă concretă. Stat proteiform, dar niciodată n-a existat decât un singur stat. De unde variaţiile, toate variaţiile noii alianţe, care totuşi se desfăşoară sub aceeaşi categorie. Feudalitatea, de exemplu, nu numai că presupune un stat despotic abstract pe care-l segmentarizează în funcţie de regimul propriei ei proprietăţi private şi de înflorirea propriei ei producţii materiale, dar acestea induc, în replică, existenţa concretă a unui *stat propriu-zis feudal*, în care despotul se întoarce ca monarh absolut. Căci este o dublă eroare să se creadă că dezvoltarea producţiei negustoreşti este suficientă pentru a arunca feudalitatea în aer (în multe puncte, din contră, ea o întăreşte, oferindu-i noi condiţii de existenţă şi de supravieţuire) şi că feudalitatea se opune prin ea însăşi statului care, din contră, ca stat feudal, este în stare să împiedice ca marfa să introducă decodarea fluxurilor, *singura* care ar fi devastatoare pentru sistemul avut în vedere.[69] Iar pentru

---

[68] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, P.U.F., 1962, pp. 112-113.

[69] Maurice Dobb a arătat că dezvoltarea comerţului, a pieţei şi a monedei a avut nişte efecte extrem de diverse asupra feudalităţii, întărind de multe ori iobăgia şi ansamblul structurilor feudale: *Etudes sur le développement du capitalisme*, tr. fr. Maspero, pp. 48-82. François Hincker a elaborat conceptul de „feudalism de stat" pentru a evidenţia felul în care mai ales monarhia absolută franceză menţine forţele productive şi producţia negustorească în

nişte exemple ceva mai recente, suntem nevoiţi să-i dăm dreptate lui Wittfogel atunci când demonstrează cât de mult ţin anumite state moderne capitaliste şi socialiste de statul despotic originar. Cum să nu-l recunoşti în democraţii pe despotul devenit încă mai ipocrit şi mai rece, mai calculator, din moment ce trebuie să socotească şi să codeze el însuşi, în loc să supracodeze socotelile? Nu este de niciun folos să întocmim o listă a diferenţelor, după modelul istoricilor conştiincioşi: comunităţi rurale de o parte, societăţi industriale de cealaltă etc. Diferenţele n-ar fi determinante decât dacă statul despotic ar fi o formaţiune concretă la fel cu toate celelalte, potrivită pentru a fi tratată comparativ. Dar el este o abstracţiune, care se realizează, desigur, în formaţiunile imperiale, dar numai ca abstracţie (ca unitate supracodantă eminentă). El nu-şi capătă existenţa imanentă concretă decât în formele ulterioare care îl fac să se reîntoarcă sub alte întruchipări şi în alte condiţii. Orizont comun a ceea ce există înainte şi a ceea ce vine după, el nu condiţionează istoria universală decât în măsura în care se situează nu în afară, ci mereu alături, monstru rece întruchipând faptul că istoria este în „cap", în „creier", ca Urstaat.

Marx admitea că există într-adevăr un mod în care istoria merge de la abstract la concret: „Categoriile simple exprimă nişte raporturi în care concretul insuficient dezvoltat s-a realizat poate, fără a fi impus încă relaţia sau raportul mai complex care se exprimă teoretic prin categoria cea mai concretă; în vreme ce concretul mai dezvoltat lasă să subziste aceeaşi categorie ca pe un raport subordonat"[70]. Statul fusese mai întâi acea unitate abstractă ce integra nişte subansambluri care funcţionau separat; acum, el este subordonat unui câmp de forţe căruia îi coordonează fluxurile şi căruia îi

---

cadrul unei feudalităţi care nu se va încheia decât în secolul al XVIII-lea (*Sur le féodalisme*, Ed. Sociales, 1971, pp. 61-66).

[70] Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, p. 256.

exprimă raporturile autonome de dominație și de subordonare. Nu se mai mulțumește să supracodeze niște teritorialități care au fost păstrate și încastrate sub formă de „cărămizi", trebuie să producă, să inventeze coduri pentru fluxurile deteritorializate ale banului, mărfii și proprietății private. Nu mai formează prin el însuși una sau mai multe clase conducătoare, este el însuși format de aceste clase devenite independente, care îl deleagă să le slujească puterea și contradicțiile, luptele și compromisurile cu clasele dominate. Nu mai este o lege transcendentă domnind asupra unor fragmente; trebuie să deseneze, atât cât îi stă în putință, un tot în care să-și imprime, imanent, propria lege. Nu mai este semnificantul pur care își ordonează semnificații, apare acum în spatele lor, depinzând de ceea ce semnifică. Nu mai produce o unitate supracodantă, ci este el însuși produs în câmpul de fluxuri decodate. Ca mașină, el nu mai determină un sistem social, ci este determinat de sistemul social în care se încorporează prin jocul funcțiilor sale. Într-un cuvânt, nu încetează să fie artificial, dar devine concret, „tinde spre concretizare", subordonându-se în același timp forțelor dominante. Existența unei evoluții analoage a putut fi demonstrată și în cazul mașinii tehnice, atunci când aceasta încetează să mai fie o unitate abstractă și un sistem intelectual guvernând asupra unor subansambluri separate, devenind raport subordonat unui câmp de forțe ce se exercită ca un sistem fizic concret.[71] Însă această tendință spre concretizare în interiorul mașinii tehnice sau sociale nu reprezintă oare, aici, însăși mișcarea dorinței? Cădem de fiecare dată peste același paradox monstruos: statul este dorința care trece din capul despotului în inima supușilor și din legea intelectuală în orice sistem fizic care se desprinde sau se eliberează din ea. Dorință a statului, până și cea mai fantastică mașină de reprimare e tot dorință, subiect care dorește și obiect al

[71] Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1969, pp. 25-49.

dorinţei. Dorinţă, această este operaţiunea care constă de fiecare dată în a reinsufla Urstaat originar în noua stare de lucruri, în a-l face pe acesta, pe cât posibil, imanent noului sistem, interior lui. În rest, se porneşte din nou de la zero: se întemeiază un imperiu spiritual, acolo unde şi sub formele în care statul nu mai poate să funcţioneze ca atare în sistemul fizic. În momentul când creştinii au pus mâna pe imperiu, această dualitate complementară s-a regăsit între cei care voiau să reconstruiască Urstaat-ul, pe cât posibil, din elementele pe care le găsiseră în imanenţa lumii obiective romane, şi cei puri, cei care voiau să plece din nou în deşert, să încheie o nouă alianţă, să regăsească inspiraţia egipteană sau siriană a unui Urstaat transcendent. Ce stranii maşini şi-au făcut atunci apariţia, pe coloane şi în trunchiurile copacilor! Creştinismul a ştiut să dezvolte, din acest punct de vedere, un întreg joc de maşini paranoice şi celibatare, un întreg cortegiu de paranoici şi de perverşi care, şi ei, fac parte din orizontul istoriei noastre, populându-ne calendarul.[72] Acestea sunt cele două aspecte ale devenirii oricărui stat: interiorizarea lui într-un câmp de forţe sociale din ce în ce mai decodate şi care alcătuiesc un sistem fizic; şi spiritualizarea lui într-un câmp

[72] Jean Lacarrière a punctat foarte bine, din acest punct de vedere, figurile şi momentele ascetismului creştin din Egipt, Palestina şi Siria, începând cu secolul al III-lea: *Les Hommes ivres de Dieu*, Arthaud, 1961. Mai întâi nişte paranoici paşnici care se stabilesc în vecinătatea satelor, care apoi pleacă în pustie, unde inventează incredibile maşini ascetice prin care-şi exprimă lupta împotriva vechilor alianţe şi filiaţii (stadiul Sfântului Antonie); după care se formează comunităţi de discipoli, mânăstiri, în care una dintre principalele activităţi o constituie aceea de a *scrie* viaţa sfântului întemeietor, maşini celibatare pe bază de disciplină militară în care călugărul „reconstruieşte de jur-împrejurul său, sub forma unor constrângeri ascetice şi colective, universul agresiv al vechilor persecuţii" (stadiul Sfântului Pahomie); în fine, reîntoarcerea în oraş sau în sat a grupurilor înarmate de perverşi având drept ţel lupta împotriva păgânismului agonizant (stadiul Schnoudi). În general despre raportul dintre mânăstire şi oraş, *cf.* Lewis Mumford, care vorbeşte de „elaborarea unei noi forme de structurare urbană" în funcţie de mânăstiri (*La Cité à travers l'histoire*, Ed. du Seuil, pp. 315 sq, 330 *sq.*).

supraterestru din ce în ce mai supracodant, şi care alcătuieşte un sistem metafizic. Datoria infinită se interiorizează şi se spiritualizează în acelaşi timp, se apropie ora conştiinţei încărcate, care va fi şi ora cinismului maxim, „a acelei cruzimi reîntoarse a animalului-om refulat în viaţa sa interioară, retrăgându-se îngrozit în propria sa individualitate; închis în *stat* pentru a fi domesticit...".

*

Cea dintâi mare mişcare de deteritorializare apăruse odată cu supracodarea proprie statului despotic. Dar ea nu este încă nimic pe lângă cealaltă mare mişcare, aceea care se va opera prin decodarea fluxurilor. Fluxurile decodate nu sunt, totuşi, de-ajuns pentru ca noua ruptură să traverseze şi să transforme socius-ul, ducând, altfel spus, la apariţia capitalismului. Anumite fluxuri decodate lovesc statul despotic de latenţă, îl scufundă pe tiran, dar îl şi fac să revină în forme neaşteptate – îl democratizează, îl oligarhizează, îl segmentarizează, îl monarhizează, însă interiorizându-l şi spiritualizându-l de fiecare dată, având la orizont Urstaat-ul latent cu a cărui pierdere nu s-a împăcat nimeni. Statului îi revine acum misiunea de a recoda, de bine, de rău, prin operaţiuni regulate sau excepţionale, produsul fluxurilor decodate. Să luăm exemplul Romei: decodarea fluxurilor funciare prin privatizarea proprietăţii, decodarea fluxurilor monetare prin formarea marilor averi, decodarea fluxurilor comerciale prin dezvoltarea unei producţii destinate comerţului, decodarea producătorilor prin expropriere şi proletarizare – totul este prezent, totul e dat, fără a se produce însă un capitalism propriu-zis, ci un regim sclavagist.[73] Sau exemplul feudalităţii: nici aici proprietatea privată, producţia pentru comerţ, afluxul de monedă, extinderea pieţei, dezvoltarea oraşelor, apariţia rentei senioriale

[73] Marx, *Réponse à Mikhailovski*, nov. 1877, Pléiade II, p. 1555.

în bani şi a închirierii contractuale de mână de lucru nu produc câtuşi de puţin o economie capitalistă, ci o întărire a îndatoririlor şi a relaţiilor feudale, uneori chiar o întoarcere la stadii încă şi mai primitive ale feudalităţii şi restabilirea unui fel de sclavagism. Şi este bine cunoscut faptul că acţiunea monopolistă în avantajul ghildelor şi al companiilor favorizează nu înflorirea unei producţii capitaliste, ci inserarea burgheziei într-un feudalism al oraşului şi al statului, care constă în refacerea codurilor pentru nişte fluxuri decodate ca atare şi în menţinerea negustorului, conform formulei lui Marx, „în porii" vechiului corp plin al maşinii sociale. Nu capitalismul antrenează, prin urmare, disoluţia sistemului feudal, ci mai curând invers: iată de ce între cele două a fost nevoie de timp. Există, din acest punct de vedere, o mare diferenţă între era despotică şi era capitalistă. Căci întemeietorii statelor apar precum fulgerul; maşina despotică e sincronică, pe când timpul maşinii capitaliste e diacronic, capitaliştii făcându-şi apariţia pe rând, sub forma unei serii care pune bazele unui fel de creativitate a istoriei, ciudată menajerie: timp schizoid al noii rupturi creative.

Disoluţiile se definesc printr-o simplă decodare a fluxurilor, care sunt întotdeauna compensate prin supravieţuiri sau transformări ale statului. Simţi moartea urcând dinăuntru, şi dorinţa însăşi o simţi că este instinct al morţii, latenţă, dar şi trecând, în acelaşi timp, de partea acestor fluxuri care conţin, virtual, o viaţă nouă. Fluxuri decodate, cine va rosti numele acestei noi dorinţe? Flux al proprietăţilor care sunt vândute, flux al banilor care curg, flux al producţiei şi al mijloacelor de producţie care se pregătesc în umbră, flux al lucrătorilor care se deteritorializează: va fi nevoie de întâlnirea tuturor acestor fluxuri decodate, de conjuncţia lor, de reacţiunea unora împotriva altora, de contigenţa acestei întâlniri, a acestei conjuncţii şi a acestei reacţiuni care să se producă deodată pentru a se ajunge la apariţia capitalismului, iar vechiul sistem să moară,

de astă dată, din afară, în timp ce se naşte viaţa cea nouă, iar dorinţa îşi primeşte noul nume. Nu există altă istorie universală în afara celei a contingenţei. Să ne întoarcem, atunci, la acea întrebare eminamente contingentă pe care istoricii moderni ştiu să o formuleze: de ce Europa, de ce nu China? Referindu-se la navigaţia în largul mării, Braudel se întreabă: de ce nu corăbiile chinezeşti sau japoneze, sau chiar musulmane? De ce nu Sindbad Marinarul? Nu tehnica lipseşte, maşina tehnică. Nu cumva dorinţa este cea care rămâne, mai curând, prinsă în ochiurile statului despotic, total investită în maşina despotului? „Şi atunci meritul Occidentului, blocat pe capul său îngust de Asie, să fi fost acela de a fi avut nevoie de lume, nevoia de a ieşi din raza casei?"[74] Nu există altfel de călătorii decât schizofrenice (ceva mai târziu, simţul american al graniţelor: ceva ce trebuie depăşit, limite care trebuie încălcate, fluxuri care trebuie trecute dincolo, spaţii necodate care trebuie pătrunse). Dorinţe decodate şi dorinţe de decodare au existat dintotdeauna, istoria geme de ele. Atâta doar că fluxurile decodate nu formează o dorinţă, dorinţă care produce în loc să viseze sau să tânjească, maşină dezirantă, socială şi tehnică în acelaşi timp, decât prin întâlnirea lor într-un acelaşi loc, prin conjuncţia lor într-un spaţiu care cere timp. Şi iată de ce capitalismul şi ruptura introdusă de el nu se definesc doar prin nişte fluxuri decodate, ci printr-o decodare generalizată a fluxurilor, printr-o nouă deteritorializare masivă, prin conjugarea tuturor fluxurilor deteritorializate. Tocmai singularitatea acestei conjuncţii a determinat universalitatea capitalismului. Simplificând foarte mult, putem spune că maşina teritorială sălbatică pleca de la conexiunile de producţie, în timp ce maşina despotică barbară se întemeia pe disjuncţiile de înscriere plecând de la unitatea eminentă. Maşina capitalistă în schimb, maşina civilizată, se va întemeia

[74] Fernand Braudel, *Civilisation matérielle et capitalisme*, I, Armand-Colin, 1967, p. 313.

mai întâi pe conjuncţie. Şi atunci, conjuncţia nu mai înseamnă nişte rămăşiţe care ar scăpa codării ori nişte consumuri-consumări ca în cazul sărbătorilor primitive, ori chiar un „maximum al consumului" prin luxul despotului şi al agenţilor săi. Atunci când conjuncţia trece pe primul plan al maşinii sociale, se dovedeşte, dimpotrivă, că ea încetează să mai fie legată de plăcerea şi de consumul excesiv al unei clase, că face din luxul însuşi un mijloc de avertizare, rabatând toate fluxurile decodate pe producţie, într-o „producţie de dragul producţiei" care regăseşte condiţiile primitive ale muncii, cu condiţia, cu singura condiţie însă, de a le pune în legătură cu capitalul în calitate de nou corp plin deteritorializat, adevăratul consumator din care ele par să emane (aşa cum se întâmplă, în cazul pactului cu diavolul pe care-l descrie Marx, cu „eunucul industrial": e *prin urmare* al tău *dacă*...).[75]

La mijlocul *Capitalului*, Marx descrie întâlnirea dintre două elemente „principale": pe de o parte, lucrătorul deteritorializat, ajuns muncitor liber şi gol care trebuie să-şi vândă forţa de muncă, de cealaltă parte, banul decodat, devenit capital şi capabil s-o cumpere. Faptul că aceste două elemente provin din segmentarizarea statului despotic în feudalitate şi din descompunerea chiar a sistemului feudal şi a statului său, nu ne oferă încă o conjuncţie extrinsecă a acestor două fluxuri, fluxul de producători şi fluxul de bani. Întâlnirea ar fi putut foarte bine să nu se producă, muncitorii liberi şi capitalul-bani continuând să existe „virtual" de o parte şi de cealaltă. Unul dintre elemente depinde de o transformare a structurilor agrare constitutive pentru vechiul corp social, celălalt de o cu totul altă serie, care trece prin negustor şi prin cămătar, aşa cum există ei în chip marginal în porii vechiului corp.[76] Mai mult,

[75] Marx, *Economie et philosophie*, 1844, Pléiade II, p. 92.

[76] *Cf.* comentariul lui Balibar, in Althusser şi colab., *Lire le Capital*, p. 288: „Unitatea pe care o are structura capitalistă o dată constituită nu poate fi regăsită înainte de ea... (Este nevoie) ca *întâlnirea* să se fi produs şi să fi fost

fiecare dintre aceste elemente aduc în joc mai multe procese de decodare şi de deteritorializare de origini extrem de diverse: pentru muncitorul liber, deteritorializarea solului prin privatizare; decodarea instrumentelor de producţie prin apropriere; privatizarea mijloacelor de consum prin dizolvarea familiei şi a corporaţiei; şi, în sfârşit, decodarea muncitorului în avantajul muncii înseşi şi al maşinii – iar pentru capital, deteritorializarea avuţiei prin abstracţiunea monetară; decodarea fluxurilor de producţie prin capitalul comercial; decodarea statelor prin capitalul financiar şi datoriile publice; decodarea mijloacelor de producţie prin formarea capitalului industrial etc. Să privim încă şi mai în amănunt cum se întâlnesc elementele, prin conjuncţia tuturor proceselor lor. Nu mai suntem în era cruzimii ori în cea a terorii, ci în era cinismului, care e însoţit de o foarte ciudată pietate (ambele constituie umanismul: cinismul este imanenţa fizică a câmpului social, iar pietatea, menţinerea unui Urstaat spiritualizat; cinismul este capitalul ca mijloc de extorcare a supramuncii, iar pietatea este acelaşi capital, înţeles însă ca un capital-Dumnezeu din care par a emana toate forţele de muncă). Această eră a cinismului este aceea a acumulării de capital, ea este cea care implică timp, tocmai pentru realizarea conjuncţiei tuturor fluxurilor decodate şi deteritorializate. Aşa cum a arătat Maurice Dobb, într-o primă fază este nevoie de o acumulare de titluri de proprietate, asupra pământului de exemplu, într-o conjunctură favorabilă, într-un moment când aceste bunuri costă puţin (dezintegrarea sistemului feudal); iar într-o a doua fază aceste bunuri sunt vândute într-un moment de creştere a preţurilor şi în

---

riguros gândită, între aceste elemente, care sunt identificate pornindu-se de la rezultatul *conjuncţiei* lor, şi câmpul istoric în sânul căruia se impune să le concepem istoria, câmp care nu are nimic de-a face, în conceptul său, cu acest rezultat, dat fiind că e definit de structura unui alt mod de producţie. În acest câmp istoric constituit ca efect al modului anterior de producţie, elementele cărora li se stabileşte genealogia nu ocupă decât o poziţie marginală, adică nedeterminantă".

nişte condiţii care să facă atractive investirile industriale („revoluţie a preţurilor", rezervă bogată de mână de lucru, formarea unui proletariat, acces lesnicios la surse de materii prime, condiţii favorabile pentru producţia de unelte şi de maşini)[77]. Tot felul de factori contingenţi favorizează aceste conjuncţii. Ce de întâlniri pentru formarea lucrului, a nenumitului! Însă efectul conjuncţiei îl constituie efectiv controlul din ce în ce mai profund al producţiei de către capital: definirea capitalului şi a rupturii introduse de el, conjugarea tuturor fluxurilor decodate şi deteritorializate nu sunt definite de capitalul comercial sau de cel financiar, care nu sunt decât nişte fluxuri pe lângă celelalte, nişte elemente în rând cu celelalte, ci de capitalul industrial. Fireşte că negustorul a avut foarte repede o acţiune asupra producţiei, fie devenind el însuşi industriaş în domenii bazându-se pe comerţ, fie transformându-i pe meşteşugari în propriii săi intermediari sau angajaţi (luptele împotriva ghildelor şi monopolurilor). Dar capitalismul nu începe, maşina capitalistă nu este montată decât în momentul când capitalul îşi însuşeşte nemijlocit producţia, iar capitalul financiar şi cel comercial nu mai sunt decât nişte funcţii specifice corespunzătoare unei diviziuni a muncii în cadrul modului capitalist de producţie în general. Reîntâlnim, atunci, producţia de producţii, producţia de înregistrări şi producţia de consumuri – dar tocmai sub forma acestei conjuncţii a fluxurilor decodate care face din capital noul corp social plin, în timp ce capitalismul comercial şi cel financiar, în formele lor primitive, nu se instaurau decât în porii vechiului socius, căruia nu îi modificau modul anterior de producţie.

Mai înainte chiar ca maşina de producţie capitalistă să fie montată, marfa şi moneda operează o decodare a fluxurilor prin abstractizare. Dar nu în acelaşi fel. Mai întâi, schimbul simplu înscrie produsele comerciale ca pe nişte *quanta* aparte

[77] Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, pp. 189-199.

ale unei unități de muncă abstractă. Munca abstractă, introdusă în relația de schimb, este cea care elaborează sinteza disjunctivă a mișcării aparente a mărfii, dat fiind că se împarte în tipurile de muncă calificată cărora le corespunde câte un anumit *quantum* determinat. Dar abia în momentul când își face apariția un „echivalent general" ca monedă se ajunge sub domnia unei *quantitas*, care poate să aibă tot felul de valori particulare sau să funcționeze ca valoare pentru tot soiul de *quanta*. Această cantitate abstractă are, totuși, și o valoare particulară oarecare, ceea ce face ca ea să nu apară deocamdată decât ca un raport de mărime între *quanta*. În acest sens, relația de schimb leagă formal niște obiecte parțiale care sunt produse și chiar înscrise independent de ea. Înscrierea comercială și cea monetară rămân supracodate și chiar reprimate de caracteristicile și de modurile de înscriere prealabile ale unui socius privit din punctul de vedere al modului său de producție specific, care nu cunoaște și nici nu recunoaște munca abstractă. După cum spune Marx, acesta este într-adevăr cel mai simplu și mai vechi raport al activității productive, care nu apare însă ca atare și nu devine adevărat din punct de vedere practic decât în cadrul mașinii capitaliste moderne.[78] Tocmai de aceea, nu dispune înscrierea comercială monetară înainte de un corp propriu, inserându-se doar în intervalurile corpului social preexistent. Negustorul nu încetează să profite de teritorialitățile menținute, cumpărând acolo unde e ieftin și vânzând acolo unde e scump. Înainte de instalarea mașinii capitaliste, capitalul comercial și financiar nu se află decât într-o relație de alianță cu producția necapitalistă, intrând în această nouă alianță ce caracterizează statele precapitaliste (de unde și alianța dintre burghezia negustorească și bancară cu feudalitatea). Pe scurt, mașina capitalistă începe să funcționeze în momentul în care capitalul

[78] Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, p. 259.

încetează să mai fie un capital de alianţă, devenind filiativ. Iar capitalul devine capital filiativ în clipa când banii încep să producă bani, valoarea să producă o plusvaloare, „valoare crescătoare, bani care nu încetează să înmugurească crescând, şi, ca atare, capital... Valoarea se dezvăluie dintr-odată ca o substanţă motrice prin ea însăşi şi pentru care marfa şi moneda nu sunt decât nişte pure forme. Ea face o distincţie, în ea însăşi, între propria sa valoare primară şi propria ei plusvaloare, la fel cum Dumnezeu face o distincţie în propria sa persoană între tatăl şi fiul, amândoi fiind una şi având aceeaşi vârstă, căci doar prin plusvaloarea de zece lire devin primele o sută de lire care au fost avansate un capital"[79]. Abia şi doar în aceste condiţii devine capitalul corpul plin, noul socius şi cvasi-cauza care îşi aproprie toate forţele productive. Nu ne mai aflăm în domeniul lui *quantum* şi al lui *quantitas*, ci în acela al raportului diferenţial ca şi conjuncţie, care defineşte câmpul social imanent caracteristic capitalismului, conferindu-i abstracţiunii ca atare valoarea ei efectiv concretă, tendinţa ei spre concretizare. Abstracţiunea n-a încetat să fie ce este, dar nu mai apare în simpla cantitate ca un raport variabil între nişte termeni independenţi, ea este cea care şi-a asumat acum independenţa, calitatea termenilor şi cantitatea raporturilor. Abstractul impune el însuşi relaţia mai complicată în cadrul căreia se va dezvolta „ca" un lucru concret. Este vorba de raportul diferenţial Dy/Dx, în care Dy derivă din forţa de muncă şi constituie fluctuaţia capitalului variabil, iar Dx derivă din capitalul însuşi, constituind fluctuaţia capitalului constant („noţiunea de capital constant nu exclude în niciun fel o schimbare de valoare a părţilor lui constitutive"). Din fluxiunea fluxurilor decodate, din conjuncţia lor decurge forma filiativă a capitalului: x + Dx. Ceea ce exprimă raportul diferenţial este fenomenul fundamental capitalist al *transformării plusvalorii de cod în plusvaloare de flux*. Faptul

[79] Marx, *Le Capital*, I, 2, cap. 4, Pléiade I, p. 701.

că un aspect matematic se substituie, aici, vechilor coduri nu înseamnă decât că asistăm la un faliment al codurilor şi al teritorialităţilor subzistente în beneficiul unei maşini de un cu totul alt fel, care funcţionează într-un cu totul alt mod. Nu mai e vorba de cruzimea vieţii sau de teroarea exercitată de o viaţă împotriva alteia, ci de un despotism *post-mortem*, despotul devenit anus şi vampir: „Capitalul este muncă moartă care, asemeni vampirului, nu prinde viaţă decât sugând sângele muncii vii, iar viaţa lui este cu atât mai vioaie cu cât suge mai mult". Capitalul industrial prezintă, aşadar, o nouă-nouă filiaţie, constitutivă pentru maşina capitalistă, în raport cu care capitalul comercial şi capitalul financiar vor îmbrăca, acum, forma unei noi-noi alianţe, asumându-şi nişte funcţii specifice.

Celebra problemă a scăderii tendenţiale a ratei dobânzii, adică a plusvalorii faţă de capitalul total, nu poate fi înţeleasă decât în ansamblul câmpului de imanenţă al capitalismului şi în condiţiile în care o plusvaloare de cod este transformată în plusvaloare de flux. Se dovedeşte mai întâi (conform observaţiilor lui Balibar) că această tendinţă descrescătoare a ratei dobânzii nu are sfârşit, ci se reproduce pe sine reproducând factorii care o contrazic. Dar de ce nu are sfârşit? Fără doar şi poate, din aceleaşi motive care îi fac să râdă pe capitalişti şi pe economiştii lor atunci când constată că plusvaloarea nu poate fi determinată matematic. Şi totuşi, nu prea au de ce să se bucure. Ar trebui, mai degrabă, să conchidă de aici ceea ce vor să ascundă: şi anume că banii care intră în buzunarul salariaţilor nu sunt aceiaşi cu cei care se înscriu în bilanţul unei întreprinderi. Într-un caz, este vorba de nişte semne monetare neputincioase ale valorii de schimb, de un flux de mijloace de plată referitoare la bunuri de consum şi la valori de întrebuinţare, de o relaţie biunivocă între monedă şi un evantai impus de produse („la ce am dreptul, ceea ce îmi revine este prin urmare al meu..."); în celălalt caz, de nişte semne de putere

ale capitalului, de fluxuri de finanţare, de un sistem de coeficienţi diferenţiali ai producţiei care fac dovada unei forţe prospective şi a unei evaluări pe termen lung, nerealizabile *hic et nunc*, şi care funcţionează ca o axiomatică a cantităţilor abstracte. Într-un caz, banul funcţionează ca o întrerupere-prelevare posibilă asupra unui flux de consum; în celălalt, ca o posibilitate de întrerupere-detaşare şi de rearticulare a lanţurilor economice în sensul în care nişte fluxuri de producţie îşi însuşesc disjuncţiile de capital. S-a demonstrat deja importanţa, în sistemul capitalist, a dualităţii bancare dintre formarea mijloacelor de plată şi structura de finanţare, dintre gestionarea monedei şi finanţarea acumulării capitaliste, dintre moneda de schimb şi moneda de credit.[80] Faptul că banca participă la amândouă, că se află la articulaţia dintre ambele, finanţare şi plată, nu demonstrează decât multiplele lor interacţiuni. Astfel, în cazul monedei de credit, care presupune toate creanţele comerciale şi bancare, creditul pur comercial îşi are rădăcinile în circulaţia simplă prin care se dezvoltă banul ca mijloc de plată (scrisoarea de schimb cu scadenţă determinată, care constituie o formă monetară a datoriei finite). Invers însă, creditul bancar operează o demonetizare şi o dematerializare a monedei, şi se bazează pe circulaţia cambiilor în locul circulaţiei banilor, traversează un circuit aparte, în care mai întâi îşi capătă, apoi îşi pierde valoarea de instrument de schimb, şi în care condiţiile fluxului le implică pe cele ale refluxului, conferindu-i datoriei infinite forma ei capitalistă; statul ca regulator asigură, însă, o convertibilitate de principiu a acestei monede de credit, fie direct prin legarea de aur, fie indirect printr-un mod de centralizare care presupune un răspunzător pentru credit, o rată a dobânzii unică, o unitate a pieţelor de capital etc. Este, prin urmare, perfect îndreptăţit

[80] Suzanne de Brunhoff, *L'Offre de monnaie, critique d'un concept*, Maspero, 1971. Şi *La Monnaie chez Marx*, Ed. Sociales, 1967 (*cf.* critica ideilor lui Hilferding, pp. 16 *sq.*).

să se vorbească despre o profundă *disimulare* a dualității dintre cele două forme ale banilor, plata și finanțarea, dintre cele două aspecte ale practicii bancare. Însă această disimulare nu depinde atât de o necunoaștere, cât exprimă câmpul de imanență capitalistă, mișcarea obiectivă aparentă în care forma inferioară și subordonată nu este cu nimic mai puțin necesară decât cealaltă (e necesar ca banul să funcționeze pe ambele table) și în care nicio integrare a claselor dominate n-ar putea fi efectuată fără umbra acestui principiu de convertibilitate neaplicat, care este cu toate acestea de-ajuns pentru ca Dorința creaturii celei mai defavorizate să investească cu toate forțele ei, independent de orice cunoaștere sau necunoaștere economică, câmpul social capitalist în întregul său. Fluxuri, cine nu dorește fluxuri, și raporturi între fluxuri, și întreruperi de fluxuri? – pe care capitalismul a știut să le facă să curgă și să le întrerupă în aceste condiții ale banilor necunoscute până la el. Dacă este adevărat că, în esența și în modul său de producție, capitalismul este industrial, el nu funcționează, totuși, decât sub formă de capitalism de piață. Și dacă este adevărat că, în esența sa, el este capital filiativ industrial, el nu funcționează, totuși, decât datorită alianței sale cu capitalul comercial și financiar. Dintr-un anumit punct de vedere, banca este cea care susține întregul sistem și investirile de dorință.[81] Una dintre cotribuțiile importante ale lui Keynes a reprezentat-o reintroducerea dorinței în problema monedei; tocmai acest lucru trebuie să fie supus exigențelor

[81] Suzanne de Brunhoff, *L'Offre de monnaie*, p. 124: „Noțiunea însăși de masă monetară nu poate avea sens decât relativ la jocul unui sistem al creditului în care se combină diferitele monede. Fără un atare sistem, nu am avea decât o sumă de mijloace de plată care nu ar ajunge până la caracterul social al echivalentului general și nu ar putea să servească decât în interiorul unor circuite private locale. N-ar exista o circulație monetară generală. Doar în cadrul sistemului generalizat pot monedele să devină omogene și să apară ca elementele componente ale unui ansamblu articulat". (Iar despre *disimularea* obiectivă în interiorul sistemului, *cf.* p. 110, p. 114.)

unei analize marxiste. Tocmai de aceea este păcat că economiştii marxişti nu depăşesc cel mai adesea pragul unor consideraţii despre modul de producţie şi pe acela al teoriei monedei ca echivalent general aşa cum apare ea descrisă în prima parte a *Capitalului*, neacordând suficientă importanţă practicii bancare, operaţiunilor financiare şi circulaţiei specifice a monedei de credit (abia acesta ar putea fi adevăratul sens al unei reîntoarceri la Marx, la teoria marxistă a monedei).

Să ne întoarcem la dualitatea banilor, la cele două tablouri, la cele două înscrieri, una în contul salariatului, cealaltă în bilanţul întreprinderii. A măsura cele două ordini de mărime cu aceeaşi unitate analitică este o pură ficţiune, o escrocherie cosmică, la fel cum ai măsura distanţele intergalactice sau pe cele intraatomice în metri şi centrimetri. Nu există nicio măsură comună între valoarea întreprinderilor şi valoarea forţei de muncă a salariaţilor. Tocmai de aceea scăderea tendenţială nu are capăt. Un cât al diferenţialelor poate fi calculat dacă e vorba de limita de variaţie a fluxurilor de producţie din perspectiva unui randament deplin, nu însă şi dacă e vorba de fluxul de producţie şi de fluxul de muncă de care depinde plusvaloarea. Şi atunci diferenţa nu se anulează prin raportul care o constituie ca diferenţă de natură, „tendinţa" nu are sfârşit, nu are o limită exterioară pe care ar putea s-o atingă sau de care s-ar putea măcar apropia. Tendinţa nu are decât o limită internă, pe care nu încetează s-o depăşească, dar deplasând-o, adică reconstituind-o, regăsind-o neîncetat ca limită internă care se cere depăşită iar şi iar prin deplasare: şi atunci continuitatea procesului capitalist este generată prin această rupere a rupturii mereu deplasată, adică prin această unitate dintre schiză şi flux. Tocmai sub acest aspect câmpul de imanenţă social, aşa cum se dezvăluie el după retragerea şi transformarea Urstaat-ului, nu încetează, deja, să se extindă, căpătând o consistenţă cu totul aparte, care demonstrează felul în care capitalismul a ştiut să

interpreteze, în ceea ce îl privește, principiul general conform căruia lucrurile nu merg bine decât dacă se defectează, altfel spus criza ca „mijloc imanent modului de producție capitalist". Dacă limita exterioară a oricărei societăți este capitalismul, aceasta se datorează faptului că el nu cunoaște, în ceea ce îl privește, nicio limită exterioară, ci doar o limită interioară care e capitalul însuși, și pe care el n-o întâlnește, ci o reproduce, deplasând-o în permanență.[82] Jean-Joseph Goux analizează foarte exact fenomenul matematic al curbei fără tangentă, ca și sensul pe care ea este susceptibilă să-l capete atât în economie, cât și în lingvistică: „Dacă mișcarea nu tinde spre nicio limită, iar câtul diferențialelor nu e calculabil, prezentul nu mai are sens... Câtul diferențialelor nu se mai rezolvă, diferențele nu se mai anulează în raportul pe care îl au. Nicio limită nu se mai opune fisurii și fisurării acestei fisuri. Tendința nu mai cunoaște capăt, mobilul nu mai reușește să dea de cap la ceea ce viitorul imediat îi rezervă; este neîncetat întârziat de accidente, de devieri... Noțiune complexă, a unei continuități prin fisurarea absolută"[83]. În imanența lărgită a sistemului, limita tinde să reconstituie prin deplasarea ei ceea ce tindea să facă să scadă prin amplasarea ei primă.

Or, această mișcare de deplasare se datorează în principal deteritorializării proprii capitalismului. Așa cum a arătat Samir Amin, procesul de deteritorializare merge aici dinspre centru spre periferie, adică dinspre țările dezvoltate spre țările subdezvoltate, care nu constituie o lume aparte, ci o piesă esențială a mașinii capitaliste mondiale. Deși mai trebuie spus și că centrul are el însuși enclavele lui organizate de subdezvoltare,

---

[82] Marx, *Le Capital* III, 3, concluzii: „Producția capitalistă tinde neîncetat să depășească aceste limite care îi sunt imanente, însă nu reușește aceasta decât recurgând la niște mijloace care, din nou și la o scară mult mai mare, ridică în calea ei aceleași bariere. Adevărata barieră în calea producției capitaliste e capitalul însuși" (Pléiade II, p. 1032).

[83] Jean-Joseph Goux, „Dérivable et indérivable", *Critique*, ianuarie 1970, pp. 48-49.

rezervele şi bidonvilurile sale ca nişte periferii interioare (Pierre Moussa definea Statele Unite ca pe un fragment de Lume a Treia care a reuşit şi care şi-a păstrat propriile sale zone imense de subdezvoltare). Şi dacă este adevărat că la centru se exercită, cel puţin parţial, o tendinţă de scădere şi de egalizare a ratei profitului, care împinge economia spre sectoarele cele mai înaintate şi mai automatizate, o adevărată „dezvoltare a subdezvoltării" asigură la periferie o creştere a ratei plusvalorii, ca o exploatare crescândă a proletariatului periferic în comparaţie cu cel de la centru. Căci ar fi o mare eroare să credem că exporturile periferiei provin în primul rând din sectoarele tradiţionale şi din teritorialităţile arhaice: ele provin, din contră, din industrii şi de pe plantaţii moderne, generatoare de plusvaloare puternică, făcând ca nu ţările dezvoltate să fie cele care le furnizează capitaluri ţărilor subdezvoltate, ci exact invers. Într-atât e de adevărat că acumularea primitivă nu se produce o singură dată, în zorii capitalismului, ci e permanentă şi nu încetează să se reproducă. Capitalismul exportă capital filiativ. Şi aşa cum deteritorializarea capitalistă se face dinspre centru spre periferie, decodarea fluxurilor la periferie se face printr-o „dezarticulare" care asigură ruinarea sectoarelor tradiţionale, dezvoltarea circuitelor economice extravertite, o hipertrofiere specifică a sectorului terţiar şi o inegalitate extremă în distribuirea productivităţilor şi a veniturilor.[84] Fiecare trecere a unui flux este o deteritorializare şi fiecare limită deplasată, o decodare. Capitalismul schizofrenizează din ce în ce mai mult la periferie. Nu-i mai puţin adevărat, se va spune, că, la centru, scăderea tendenţială îşi păstrează sensul restrâns, adică diminuarea relativă a plusvalorii în raport cu capitalul total, asigurată prin dezvoltarea productivităţii, a automatizării, a capitalului constant.

Această problemă a fost re-pusă recent de către Maurice Clavel într-o serie de întrebări decisive şi voit incompetente.

[84] Samir Amin, *L'Accumulation à l'echelle mondiale*, Anthropos, pp. 373 *sq.*

Adică niște întrebări adresate economiștilor marxiști de către cineva care nu înțelege prea bine cum se poate menține plusvaloarea umană la baza producției capitaliste, recunoscând în același timp și că mașinile „muncesc" și produc valoare, că au muncit dintotdeauna și că muncesc tot mai mult în comparație cu omul, care încetează în felul acesta să mai fie parte constitutivă a procesului de producție, devenind adiacent acestui proces.[85] Există, prin urmare, o plusvaloare mașinică produsă de capitalul constant, care se dezvoltă odată cu automatizarea și cu productivitatea și care nu poate fi explicată prin factorii care contrazic scăderea tendențială (intensitatea crescândă a exploatării muncii umane, scăderea prețului elementelor capitalului constant etc.), din moment ce acești factori depind, dimpotrivă, de ea. Părerea noastră, cu aceeași obligatorie incompetență, este că aceste probleme nu pot fi avute în vedere decât în condițiile transformării plusvalorii de cod în plusvaloare de flux. Căci atâta timp cât defineam regimurile precapitaliste prin plusvaloarea de cod, iar capitalismul printr-o decodare generalizată care o convertea în plusvaloare de flux, prezentam lucrurile într-un mod sumar, ne purtam, și în această privință, ca și cum chestiunea ar fi fost rezolvată o dată pentru totdeauna, în zorii unui capitalism care și-ar fi pierdut orice valoare de cod. Or, lucrurile nu stau deloc așa. Pe de o parte, unele coduri se păstrează, chiar și cu titlu de arhaism, dobândind însă o funcție perfect actuală și adaptată situației din capitalul personificat (capitalistul, muncitorul, negustorul, bancherul...). Dar, pe de altă parte și mai profund, orice mașină tehnică presupune niște fluxuri de un tip aparte: niște *fluxuri de cod* în același timp interioare și exterioare mașinii, alcătuind elementele unei tehnologii și chiar ale unei științe. Aceste fluxuri de cod sunt ele însele încastrate, codate

[85] Maurice Clavel, *Qui est aliéné?*, pp. 110-124, 320-327 (*cf.* marele capitol al lui Marx despre automatizare din *Principes d'une critique de l'économie politique*, 1857-1858, Pléiade II, pp. 297 *sq.*

şi supracodate în societăţile precapitaliste, în aşa fel încât nu devin niciodată independente (fierarul, astronomul...). În capitalism însă, decodarea generalizată a fluxurilor a eliberat, deteritorializat, decodat fluxurile de cod la fel ca şi pe celelalte – astfel încât maşina automată a ajuns să le interiorizeze din ce în ce mai mult în propriul său corp şi în propria sa structură ca pe un câmp de forţe, ea depinzând în acelaşi timp de o ştiinţă şi de o tehnologie, de o muncă aşa-zicând cerebrală distinctă de munca manuală a muncitorului (evoluţie a obiectului tehnic). Nu maşinile au făcut, din acest punct de vedere, capitalismul, ci capitalismul este cel care face, dimpotrivă, maşinile, introducând neîncetat noi întreruperi prin intermediul cărora îşi revoluţionează modurile tehnice de producţie.

În această privinţă se mai cer introduse însă câteva corective. Căci aceste întreruperi iau timp şi se întind pe un front foarte larg. Nicicând maşina capitalistă diacronică nu se lasă revoluţionată ea însăşi de una sau mai multe maşini tehnice sincrone, nicicând nu le oferă ea savanţilor şi tehnicienilor ei o independenţă necunoscută în regimurile anterioare. Ea îi poate, desigur, lăsa pe unii savanţi, matematicienii de exemplu, să se „schizofrenizeze" în colţul lor, lăsând să treacă anumite fluxuri de cod socialmente decodate pe care aceşti savanţi le organizează sub forma unor axiomatici ţinând de cercetarea aşa-zis fundamentală. Dar *adevărata axiomatică* nu se află aici (savanţii sunt lăsaţi în pace până la un anumit punct, sunt lăsaţi să-şi vadă de axiomatica lor; vine, însă, un moment al lucrurilor serioase: fizica indeterministă, de pildă, cu fluxurile ei corpusculare, trebuie să se împace cu „determinismul"). Adevărata axiomatică este aceea a maşinii sociale înseşi, care se substituie vechilor codări, organizând absolut toate fluxurile decodate, inclusiv fluxurile de cod ştiinţific şi tehnic, în beneficiul sistemului capitalist şi în slujba ţelurilor acestuia. Tocmai de aceea s-a şi observat adesea că revoluţia

industrială combina un nivel înalt al progresului tehnic cu menținerea unei mari cantități de material „obsolescent", cu o mare neîncredere față de mașini și de științe. O inovație nu este adoptată decât pornindu-se de la rata de profit pe care investirea ei o oferă prin scăderea costurilor de producție; în caz contrar, capitalistul păstrează utilajul existent, chiar dacă se va vedea nevoit ca în paralel cu acesta să investească într-un alt domeniu.[86] Plusvalorea umană își păstrează, prin urmare, o importanță decisivă, chiar în centrul unor sectoare puternic industrializate. Ceea ce determină scăderea costurilor și creșterea ratei de profit prin plusvaloare mașinică nu este inovația însăși, a cărei valoare nu este mai măsurabilă decât cea a plusvalorii umane. Și nici măcar rentabilitatea noii tehnici privite izolat, ci efectul ei asupra rentabilității generale a întreprinderii în relațiile acesteia cu piața și cu capitalul comercial și financiar. Fapt care implică niște întâlniri și niște recompuneri diacronice, așa cum se poate vedea în secolul al XIX-lea, de exemplu, între mașina cu aburi și mașinile textile și tehnicile de producere a fierului. În general însă, introducerea inovațiilor tinde să fie întotdeauna întârziată dincolo de timpul necesar din punct de vedere științific, până în momentul când previziunile de piață justifică exploatarea lor pe scară largă. Și aici, capitalul de alianță exercită o puternică presiune selectivă asupra inovațiilor mașinice în cadrul capitalului industrial. Pe scurt, acolo unde fluxurile sunt decodate, fluxurile particulare de cod care au îmbrăcat o formă tehnologică și științifică sunt supuse unei axiomatici propriu-zis sociale cu mult mai severe decât toate axiomaticile științifice, dar mult mai severe, de asemenea, și decât toate vechile coduri și supracodări dispărute: axiomatica pieței capitaliste mondiale. Într-un cuvânt fluxurile de cod „eliberate" în știință și în tehnică de către regimul capitalist

[86] Paul Baran, Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, 1966, tr. fr. Maspero, pp. 96-98.

produc o plusvaloare maşinică ce nu depinde direct de ştiinţa şi de tehnica înseşi, ci de capital, şi care vine să se adauge plusvalorii umane, corectându-i relativa scădere, *amândouă constituind ansamblul plusvalorii de flux care caracterizează sistemul.* Cunoaşterea, informaţia şi formarea calificată nu fac parte din capital („capital de cunoaştere") în mai mică măsură decât munca cea mai elementară a muncitorului. Şi aşa cum, în ceea ce priveşte plusvaloarea umană în măsura în care ea rezulta din fluxurile decodate, întâlneam o incomensurabilitate sau o asimetrie fundamentală (imposibilitatea stabilirii vreunei limite exterioare) între munca manuală şi capital, sau între două forme de bani, la fel şi aici, în privinţa plusvalorii maşinice rezultând din fluxurile de cod ştiinţifice şi tehnice nu întâlnim nicio comensurabilitate sau limită exterioară între munca ştiinţifică şi tehnică, chiar şi puternic remunerată, şi profitul capitalului, care se înscrie într-o altă scriere. Fluxul de cunoaştere şi fluxul de muncă se găsesc, din acest punct de vedere, în aceeaşi situaţie determinată de decodarea şi de deteritorializarea capitalistă.

Dar dacă este adevărat că inovaţia nu este adoptată decât în măsura în care ea antrenează o creştere a profitului prin scăderea costurilor de producţie şi că există un volum de producţie suficient de ridicat ca s-o justifice, corolarul care decurge de aici este că investirea în inovaţie nu este niciodată de ajuns pentru a realiza şi a absorbi plusvaloarea de flux produsă atât de o parte, cât şi de cealaltă.[87] Marx a subliniat foarte exact importanţa acestei probleme: cercul întotdeauna lărgit al capitalismului nu se închide, reproducându-şi la o scară mereu mai mare limitele imanente, decât dacă plusvaloarea nu este doar produsă sau extorcată, ci absorbită şi realizată.[88] Dacă capitalistul nu se defineşte prin plăcere, nu

[87] Despre concepţia asupra amortizării pe care o implică această propoziţie, *cf.* Paul Baran, Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, pp. 100-104.
[88] Marx, *Le Capital*, III, 3, concluzii, Pléiade II, p. 1026.

este doar pentru că scopul său este acela de a „produce de dragul producției", generând plusvaloare, ci realizarea acestei plusvalori: o plusvaloare de flux nerealizată este ca și neprodusă, încarnându-se în șomaj și stagnare. Sunt ușor de trecut în revistă principalele moduri de absorbție în afara consumului și a investiției: publicitatea, guvernul civil, militarismul și imperialismul. Rolul statului în această privință, în axiomatica capitalistă, devine cu atât mai clar cu cât ceea ce absoarbe el nu se scade din plusvaloarea întreprinderilor, ci se adaugă acesteia, apropiind economia capitalistă de randamentul deplin între niște limite date și lărgind, la rândul lui, aceste limite, mai ales în ordinea cheltuielilor militare care nu fac câtuși de puțin concurență întreprinderii private, ci dimpotrivă (doar războiul a izbutut ceea ce *New Deal*-ul ratase). Rolul unui complex politico-militaro-economic este cu atât mai important cu cât el garantează extragerea plusvalorii umane la periferie și în zonele asemănătoare apropiate de centru, dar și produce el însuși o enormă plusvaloare mașinică prin mobilizarea resurselor capitalului de cunoaștere și, în sfârșit, absoarbe cea mai mare parte din plusvaloarea produsă. Statul, împreună cu poliția și cu armata lui, formează o gigantică întreprindere de antiproducție, dar în sânul producției înseși și condiționând-o. Întâlnim aici o nouă determinare a câmpului de imanență propriu-zis capitalistă: nu numai jocul raporturilor și al coeficienților diferențiali ai fluxurilor decodate, nu numai natura limitelor pe care capitalismul le reproduce pe o scară mereu mai largă ca limite interioare, ci și prezența antiproducției în sânul producției înseși. Aparatul de antiproducție nu mai este o instanță transcendentă care se opune producției, îngrădind-o și încetinind-o; din contră, ea se insinuează pretutindeni în mașina producătoare, îmbrățișând-o cât mai strâns cu putință pentru a-i regla productivitatea și a-i realiza plusvaloarea (de unde, de pildă, și diferența dintre birocrația despotică și birocrația capitalistă). Efuziunea

aparatului de antiproducţie caracterizează întregul sistem capitalist; efuziunea capitalistă este aceea a antiproducţiei în sânul producţiei la toate nivelurile procesului. Pe de o parte, numai ea este capabilă să realizeze ţelul suprem al capitalismului, care este acela de a produce lipsa în cadrul unor mari ansambluri, de a introduce lipsa acolo unde există întotdeauna prea mult, prin absorrbţia pe care o operează asupra resurselor supraabundente. Pe de altă parte, doar ea dublează capitalul şi fluxul de cunoaştere cu un capital şi cu un flux echivalent de *prostie*, care şi ele operează absorbţia şi realizarea celor dintâi, asigurând integrarea grupurilor şi a indivizilor în sistem. Nu numai lipsa în sânul prea-multului, ci şi prostia, tâmpenia în cunoaştere şi în ştiinţă: vom vedea că mai ales la nivelul statului şi al armatei se conjugă sectoarele cele mai înaintate ale cunoaşterii ştiinţifice şi tehnologice cu arhaismele debile cele mai puternic însărcinate cu funcţii actuale.

Îşi capătă deplinul înţeles dublul portret pe care André Gorz i-l schiţează „muncitorului ştiinţific şi tehnic", stăpân peste un flux de cunoaştere, de informaţie şi de formare, dar atât de bine absorbit în capital încât cu el coincide refluxul unei prostii organizate, axiomatizate care îl face ca seara, când se întoarce acasă, să-şi regăsească micile maşini dezirante bricolând la un televizor, o, disperare.[89] Fireşte, savantul nu are, ca atare, nicio putere revoluţionară, este cel dintâi agent integrat al integrării, refugiu al conştiinţei încărcate, distrugător *forţat* al propriei creativităţi. Să luăm exemplul, încă şi mai izbitor, al unei „cariere" în stil american, cu mutaţii bruşte, aşa cum ne-o imaginăm: Gregory Bateson începe prin a fugi de lumea civilizată, făcându-se etnolog, urmând codurile primitive şi fluxurile sălbatice; după care se orientează spre fluxuri din ce în ce mai decodate, cele ale schizofreniei, din care extrage o teorie psihiatrică interesantă;

[89] A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*, Ed. du Seuil, p. 57.

apoi, aflat în continuare în căutarea unui dincolo, a unui zid de străpuns, se întoarce spre delfini, spre limbajul delfinilor, nişte fluxuri încă şi mai ciudate şi mai deteritorializate. Dar ce se află oare la capătul fluxului delfinului, dacă nu tocmai cercetările fundamentale ale armatei americane, care ne readuc la pregătirile în vederea războiului şi la absorbţia plusvalorii? În comparaţie cu statele capitaliste, statele socialiste sunt nişte copii (şi încă nişte copii care au învăţat ceva de la tatăl lor despre rolul axiomatizant al statului). Dar statelor socialiste le e mult mai greu să colmateze scăpările neaşteptate de flux, altfel decât, fireşte, prin violenţă directă. Ceea ce, din contră, se numeşte puterea de recuperare a sistemului capitalist este faptul că axiomatica sa este prin natură nu mai suplă, ci mai extinsă şi mai cuprinzătoare. Nimeni, într-un atare sistem, nu rămâne neasociat activităţii de antiproducţie care animă întregul sistem productiv. „Cei care ţin în funcţiune şi aprovizionează aparatul militar nu sunt singurii care se află angrenaţi într-o întreprindere antiumană. Milioanele de muncitori care produc (fapt care creează o cerere pentru) nişte bunuri şi nişte servicii inutile sunt şi ei, în grade diverse, angrenaţi în această întreprindere. Diferitele sectoare şi ramuri ale economiei se află într-o interdependenţă atât de mare, încât aproape toată lumea e implicată, într-un fel sau altul, într-o activitate antiumană: fermierul care furnizează produse alimentare trupelor care luptă împotriva poporului vietnamez, fabricanţii complicatelor instrumente necesare pentru crearea unui nou model de automobil, fabricanţii de hârtie, cerneluri sau televizoare, ale căror produse sunt folosite pentru a controla şi a otrăvi minţile oamenilor, şi aşa mai departe."[90] Aşa sunt închise cele trei segmente ale reproducerii capitaliste întotdeauna lărgite, care definesc totodată şi cele trei aspecte ale imanenţei sale: 1°) cel care extrage plusvaloarea umană plecând de la raportul diferenţial între nişte fluxuri decodate de

[90] Paul Baran, Paul Sweezy, *Le Capitalisme monopoliste*, p. 303.

muncă şi de producţie, şi care se deplasează dinspre centru către periferie menţinând, totuşi, la centru vaste zone reziduale; 2°) cel care extrage plusvaloarea maşinică plecând de la o axiomatică a fluxurilor de cod ştiinţifică şi tehnică, în punctele de „vârf" de la centru; 3°) cel care absoarbe şi realizează aceste două forme ale plusvalorii de flux, garantând emisia ambelor şi injectând neîncetat antiproducţie în aparatul de producţie. Se schizofrenizează la periferie, dar nici centrul şi mijlocul nu sunt uitate.

Definiţia plusvalorii se cere remaniată în funcţie de plusvaloarea maşinică a capitalului constant, care se deosebeşte de plusvaloarea umană a capitalului variabil, ca şi de caracterul nemăsurabil al acestui ansamblu de plusvaloare de flux. Ea nu poate fi definită prin diferenţa dintre valoarea forţei de muncă şi valoarea creată de către forţa de muncă, ci prin incomensurabilitatea dintre două fluxuri imanente, totuşi, unul altuia, prin disparitatea dintre două aspecte ale monedei care le exprimă şi prin absenţa unei limite exterioare raportului dintre ele, unul măsurând adevărata forţă economică, celălalt măsurând o putere de cumpărare determinată ca „venit". Cel dintâi este imensul flux deteritorializat care constituie corpul plin al capitalului. Un economist precum Bernard Schmitt recurge la nişte foarte ciudate cuvinte lirice pentru a caracteriza acest flux al datoriei infinite: flux creator instantaneu, pe care băncile îl creează spontan ca pe o datorie asupra lor înseşi, creaţie *ex nihilo* care, în loc să transmită o monedă prealabilă ca mijloc de plată, sapă la o extremitate a corpului plin o monedă negativă (datorie înscrisă în pasivul băncilor) şi proiectează la cealaltă extremitate o monedă pozitivă (creanţa economiei pozitive asupra băncilor), „flux cu putere mutantă" *care nu intră în venituri şi nu este destinat cumpărăturilor*, disponibilitate pură, non-posesie şi non-avuţie.[91] Celălalt aspect al monedei reprezintă refluxul, adică

[91] Bernard Schmitt, *Monnaie, salaires et profits*, P.U.F., 1966, pp. 234-236.

raportul în care intră cu bunurile în momentul când dobândește o putere de cumpărare prin faptul că e distribuită muncitorilor și factorilor de producție, prin repartizarea sa ca venituri, și pe care o pierde imediat ce acestea sunt convertite în bunuri reale (și atunci totul o ia de la capăt printr-o nouă producție, care va apărea mai întâi sub primul aspect...). Or, incomensurabilitatea celor două aspecte, fluxul și refluxul, demonstrează că salariile nominale degeaba înglobează totalitatea venitului național, salariații lasă să le scape o mare cantitate de venituri care sunt captate de întreprinderi, formând la rândul lor, prin conjuncție, un aflux, un flux, de data aceasta continuat de *profit* brut, care constituie „dintr-un singur jet" o cantitate indivizibilă ce curge pe corpul plin, indiferent de diversitatea afectărilor lui (dobânzi, dividende, salarii ale conducerii, cumpărarea unor bunuri de producție etc.).[92] Observatorul incompetent are impresia că toată această schemă economică, toată această poveste este profund schizo. Se vede foarte clar scopul teoriei, care se ferește, totuși, de orice referință morală. Cine este furat? este întrebarea foarte serioasă care se subînțelege și care face ecou la întrebarea ironică a lui Clavel: „Cine este alienat?" Or, furat nu este și nici nu poate fi nimeni (tot așa cum Clavel spunea că nu se mai poate ști nici cine este alienat, nici cine alienează). Cine fură? În niciun caz capitalistul financiar, ca reprezentant al marelui flux creator instantaneu, care nici măcar nu este posesiune și nu are putere de cumpărare. Cine este furat? În niciun caz muncitorul, care n-a fost nici măcar cumpărat, din moment ce refluxul, sau distribuirea în salarii, sunt cele care creează puterea de cumpărare, în loc să le presupună. Cine ar putea să fure? În niciun caz capitalistul industrial ca reprezentant al afluxului de profit, dat fiind că „profiturile curg nu în reflux, ci alături de el, ca deviere, nu ca sancționare a fluxului creator de venituri". Câte suplețe în axiomatica

[92] *Idem*, p. 292.

capitalismului, gata oricând să-şi extindă propriile limite pentru a mai adăuga o axiomă la sistemul până atunci saturat! Vreţi o axiomă pentru salariaţi, pentru clasa muncitoare şi pentru sindicate? Ia să vedem – şi din clipa aceea profitul începe să curgă alături de salariu, umăr la umăr, reflux şi aflux. Se va găsi o axiomă chiar şi pentru limbajul delfinilor. Marx făcea deseori aluzie la epoca de aur a capitalismului, în care acesta nu-şi ascundea cinismul: la început, cel puţin, nu putea să nu ştie ceea ce făcea, adică să extorcheze plusvaloare. Dar cum s-a mai umflat acest cinism, atunci când el ajunge să declare: nu, nimeni nu este furat! Căci totul se sprijină atunci pe disparitatea dintre două feluri de flux, ca pe un abis insondabil din care se nasc profitul şi plusvaloarea: fluxul de putere economică al capitalului comercial şi fluxul denumit în bătaie de joc „putere de cumpărare", flux efectiv *impotenţializat*, care reprezintă atât neputinţa absolută a salariatului, cât şi relativa dependenţă a capitalistului industrial. Moneda şi piaţa sunt adevărata poliţie a capitalismului.

Dintr-un anumit punct de vedere, economiştii capitalişti nu greşesc atunci când prezintă economia capitalistă ca trebuind să fie încontinuu „monetarizată", ca şi cum permanent, din afară, ar trebui să se insufle monedă în ea, în conformitate cu o ofertă şi cu o cerere. Căci tocmai aşa se susţine şi funcţionează întregul sistem, împlinindu-şi permanent propria imanenţă. Căci tocmai în felul acesta se constituie el ca obiectul global al unei investiri de dorinţă. Dorinţă a salariatului şi dorinţă a capitalistului, totul pulsează cu o aceeaşi dorinţă bazată *pe raportul diferenţial dintre fluxuri fără o limită exterioară definibilă, prin care capitalismul îşi reproduce propriile limite imanente pe o scară mereu mai largă, mereu mai cuprinzătoare*. La nivelul unei teorii generalizate a fluxurilor se poate răspunde, aşadar, la întrebarea: cum poate ajunge cineva să dorească puterea, dar şi propria sa neputinţă? Cum a fost posibil ca un astfel de câmp social să fie

investit de dorință? Și cât de mult depășește dorința interesul așa-zis obiectiv, atunci când este vorba de fluxuri care trebuie făcută să curgă sau care trebuie întrerupte? Fără îndoială, marxiștii reamintesc faptul că formarea monedei ca raport specific în capitalism depinde de modul de producție care transformă economia într-o economie monetară. Cert este însă că mișcarea obiectivă aparentă a capitalului, care nu reprezintă absolut deloc o necunoaștere sau o iluzie a conștiinței, demonstrează că esența productivă a capitalismului nu poate ea însăși să funcționeze decât în această formă obligatoriu de piață și monetară care o guvernează, și ale cărei fluxuri și raporturi între fluxuri dețin secretul investirii de dorință. La nivelul fluxurilor, și în special al fluxurilor monetare, nu la nivelul ideologiei, are loc integrarea dorinței. Și atunci, care ar putea fi soluția, în ce-ar putea consta calea revoluționară? Psihanaliza nu e de mare ajutor în relațiile ei cele mai intime cu banul, ea, care înregistrează, ferindu-se să recunoască, un întreg sistem de dependențe economico-monetare în inima *dorinței* fiecărui pacient pe care îl tratează, constituind prin ea însăși o gigantică întreprindere de absorbție a plusvalorii. Dar care ar putea fi, totuși, calea revoluționară, există vreuna? – Retragerea de pe piața mondială, așa sună sfatul pe care Samir Amin îl șoptește la urechea țărilor din Lumea a Treia, printr-o ciudată reluare a „soluției economice" fasciste? Sau mersul în sensul opus? Adică mersul încă și mai departe pe direcția de mișcare a pieței, a decodării și a deteritorializării? Căci poate că fluxurile nu sunt încă suficient de deteritorializate, suficient de decodate, din punctul de vedere al unei teorii și al unei practici a fluxurilor cu înalt conținut schizofrenic. Nu să ne retragem din proces, ci să mergem mai departe pe linia lui, să „accelerăm procesul", cum spunea Nietzsche: căci, de fapt, în această materie încă nu am văzut nimic.

*

Scrierea n-a fost niciodată un atu al capitalismului. Capitalismul este profund analfabet. Moartea scrierii este la fel ca moartea lui Dumnezeu sau a tatălui, s-a petrecut de mult, chiar dacă evenimentului îi trebuie mult timp ca să ajungă până la noi, iar în noi încă mai supravieţuieşte amintirea semnelor dispărute cu care continuăm să scriem. Motivul e cât se poate de simplu: scrierea presupune o întrebuinţare a limbajului în general conform căreia grafismul se aliniază după voce, dar o şi supracodează, inducând o voce fictivă a înălţimilor care funcţionează ca semnificant. Arbitrarul desemnatului, subordonarea semnificatului, transcendenţa semnificantului despotic şi, în fine, descompunerea lui consecutivă în elemente minimale într-un câmp de imanenţă scos la lumină de retragerea despotului, toate acestea marchează apartenenţa scrierii la reprezentarea despotică imperială. Şi atunci, când se anunţă dispariţia „galaxiei Gutenberg", despre ce este, de fapt, vorba? Desigur, capitalismul s-a slujit şi continuă să se slujească foarte mult de scriere; şi nu doar pentru că scrierea se potriveşte cu moneda ca echivalent general, ci şi pentru că funcţiile specifice ale monedei în capitalism au trecut prin scriere şi tipografie, şi în mare parte mai continuă şi acum să treacă. Şi totuşi, nu-i mai puţin adevărat că scrierea joacă în capitalism rolul unui arhaism tipic, tipografia-Gutenberg fiind atunci elementul care dă arhaismului o *funcţie actuală*. Întrebuinţarea capitalistă a limbajului este însă de altă natură, realizându-se şi devenind concretă în câmpul de imanenţă propriu capitalismului însuşi în momentul când îşi fac apariţia mijloacele tehnice de expresie ce corespund decodării generalizate a fluxurilor, în loc să mai continue să facă, direct sau indirect, trimitere la supracodarea despotică. Acesta ni se pare a fi sensul analizelor lui McLuhan: acela de a fi arătat în ce anume constă un limbaj al fluxurilor decodate,

în opoziție față de un semnificant care strangulează și supracodează fluxurile. În primul rând, totul e bun pentru limbajul nonsemnificant: nici un flux fonic, grafic, gestual etc. nu este privilegiat în cadrul acestui limbaj care, în calitatea sa de continuum amorf, rămâne indiferent la propria-i substanță și la propriu-i suport; fluxul electric poate fi privit ca realizarea unui astfel de flux oarecare ca atare. Dar despre o substanță se poate spune că este formată atunci când un flux intră în raport cu un alt flux, cel dintâi definind atunci un conținut, iar cel de-al doilea, o expresie.[93] Fluxurile deteritorializate de conținut și de expresie se află într-o stare de conjuncție și de presupunere reciprocă, care duce la constituirea unor figuri ca unități ultime ale unuia și ale celuilalt. Aceste figuri nu sunt deloc un semnificant, și nici măcar niște semne ca elemente minimale ale semnificantului; sunt non-semne, sau mai curând niște semne non-semnificante, niște puncte-semne cu mai multe dimensiuni, niște întreruperi de fluxuri, niște schize care formează imagini prin reunirea lor într-un ansamblu, dar care nu-și păstrează nicio identitate de la un ansamblu la altul. Figurile, altfel spus schizele sau întreruperile-flux, nu sunt, deci, câtuși de puțin „figurative"; nu devin astfel decât în câte o constelație particulară, care se descompune în beneficiul alteia. Trei milioane de puncte pe secundă transmise de televiziune, dintre care doar câteva sunt reținute. Limbajul electric nu trece nici prin voce, nici prin scriere; informatica sau acea disciplină atât de bine numită „fludică", ce operează cu jeturi de gaze, se lipsește fără nicio dificultate de ele;

[93] Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias*, 1964, tr. fr. Ed. du Seuil, p. 24 (tr. rom. *Mass-media sau mediul invizibil*, Ed. Nemira, 1997, p. 148): „Lumina electrică este informație pură, un mediu fără mesaj, cum s-ar zice, cu excepția cazului când e folosită pentru a comunica un anunț textual sau un nume. Acest fapt, caracteristic tuturor mijloacelor, înseamnă că, în realitate, «conținutul» oricărui mijloc este întotdeauna un alt mijloc. Conținutul scrierii e vorbirea, tot așa cum cuvântul scris e conținutul tiparului, iar tiparul, conținutul telegrafului".

computerul este o maşină de decodare instantanee şi generalizată. Michel Serres defineşte tocmai în acest sens corelaţia dintre tăiere şi flux în cazul semnelor noilor maşini tehnice de limbaj, în care producţia este determinată îndeaproape de informaţie: „Să luăm exemplul unui schimbător rutier... El este un cvasi-punct care analizează, prin acoperiri multiple, de-a lungul unei dimensiuni normale faţă de spaţiul reţelei, liniile de flux al căror receptor este. Pe el se poate merge din oricare direcţie aferentă spre oricare direcţie eferentă, şi în oricare sens, fără a întâlni niciodată vreo altă dimensiune din celelalte... *Nu mă voi întoarce niciodată*, dacă vreau, *în acelaşi punct*, chiar dacă este acelaşi... Nod topologic în care totul este conex fără confuzie, în care totul confluează şi se distribuie... Şi aceasta pentru că un nod este un punct, dacă vrem, dar cu mai multe dimensiuni", care, departe de a anula fluxurile, le conţine şi le face să treacă.[94] Această supraveghere punct cu punct a producţiei prin intermediul informaţiei manifestă, o dată în plus, faptul că esenţa productivă a capitalismului nu funcţionează sau nu „vorbeşte" decât în limbajul semnelor pe care impun capitalul comercial şi axiomatica pieţei.

Există nişte diferenţe uriaşe între o astfel de lingvistică a fluxurilor şi lingvistica semnificantului. Lingvistica saussuriană, de pildă, descoperă într-adevăr un câmp de imanenţă pe care-l constituie „valoarea", adică sistemul relaţiilor dintre elementele ultime ale semnificantului; dar, pe lângă faptul că acest câmp de imanenţă continuă să presupună transcendenţa semnificantului, care-l descoperă fie şi doar prin retragerea sa, elementele care populează acest câmp au drept criteriu o identitate minimală pe care o datorează relaţiilor de opoziţie şi pe care o păstrează indiferent de tipul variaţiilor care le afectează. Elementele semnificantului ca unităţi distinctive sunt reglementate de nişte „abateri codate" pe care semnificantul

[94] Michel Serres, „Le Messager", *Bulletin de la Société française de philosophie*, nov. 1967.

le supracodează la rândul său. De aici rezultă mai multe urmări, de fiecare dată, însă, convergente: compararea limbajului cu un joc; raportul semnificat-semnificant, în interiorul căruia semnificatul este prin însăşi natura sa subordonat semnificantului; figurile, definite ca efecte ale semnificantului însuşi; elementele formale ale semnificantului determinate prin raportare la o substanţă fonică căreia scrierea însăşi îi conferă un privilegiu tainic. Convingerea noastră este aceea că, din toate aceste puncte de vedere şi în pofida anumitor aparenţe, lingvistica lui Hjelmslev se opune în profunzime întreprinderii saussuriene şi postsaussuriene. Pentru că abandonează orice referinţă privilegiată. Pentru că descrie un câmp pur de imanenţă algebrică ce nu se mai lasă survolat de nicio instanţă transcendentă, fie ea şi retrasă. Pentru că face să curgă prin acest câmp fluxurile sale de formă şi de substanţă, de conţinut şi expresie. Pentru că în locul raportului de subordonare semnificant-semnificat, ea introduce raportul de presupoziţie reciprocă expresie-conţinut. Pentru că dubla articulare nu se mai face între două niveluri ierarhizate ale limbii, ci între două planuri deteritorializate convertibile, constituite în urma relaţiei dintre forma conţinutului şi forma expresiei. Pentru că, prin această relaţie, ajungem la nişte figuri care nu mai sunt nişte efecte de semnificant, ci nişte schize, nişte puncte-semne şi nişte tăieri de flux care străpung zidul semnificantului, trec prin el şi se duc mai departe. Pentru că aceste semne au depăşit un nou prag de deteritorializare. Pentru că aceste figuri şi-au pierdut definitiv condiţiile de identitate minimale care defineau până şi elementele semnificantului însuşi. Pentru că aici ordinea elementelor e secundă faţă de axiomatica fluxurilor şi a figurilor. Pentru că modelul monedei, în punctul-semn sau în figura-tăiere lipsită de identitate, nemaiavând decât o identitate flotantă, tinde să înlocuiască modelul jocului. Pe scurt, situaţia cu totul aparte a lui Hjelmslev în interiorul lingvisticii şi reacţiile pe care el le stârneşte ni se

par explicabile astfel: prin faptul că el încearcă să elaboreze o teorie pur imanentă a limbajului, care distruge dublul joc al dominației voce-grafism, făcând ca forma și substanța, conținutul și expresia să curgă urmând fluxuri de dorință și să taie aceste fluxuri în funcție de niște puncte-semne și figuri-schize.[95] Departe de a reprezenta o supradeterminare a structuralismului și a atașamentului acestuia față de semnificant, lingvistica lui Hjelmslev semnalează distrugerea lui concertată, conducând spre constituirea unei teorii decodate a limbilor despre care se poate, de asemenea, spune, omagiu ambiguu, că este singura adaptată în același timp la natura fluxurilor capitaliste *și* a celor schizofrenice: până în clipa de față, singura teorie modernă (nearhaică) a limbajului.

Extrema importanță a recentei cărți a lui J.F. Lyotard o dă faptul că este prima critică generalizată a semnificantului. În teza sa cea mai generală, el arată, într-adevăr, că semnificantul e depășit atât spre exterior, de către imaginile figurative, cât și spre interior, de către figurile pure care-l compun, sau mai exact de către „figuralul" care vine să dea peste cap abaterile codate ale semnificantului, introducându-se între ele, lucrând sub condițiile de identitate ale elementelor lor. În cadrul limbajului și a scrierii înseși, când literele ca tăieri, obiecte parțiale explodate, când cuvintele ca fluxuri indivizibile, blocuri indecompozabile sau corpuri pline cu valoare tonică, duc la constituirea unor semne asemnificante care ascultă de porunca dorinței, răsuflări și strigăte. (În special căutările formale ale scrierii manuale sau tipărite își schimbă sensul după cum caracterele literelor și calitățile cuvintelor se află în

---

[95] Nicolas Ruwet, de exemplu, îi reproșează lui Hjelmslev faptul că elaborează o teorie ale cărei aplicări s-ar situa în zona lui *Jabberwocky* și a lui *Finnegans Wake* (*Introduction à la grammaire générative*, Plon, 1967, p. 54; iar despre indiferența față de „ordinea elementelor", *cf.* p. 345). André Martinet insistă asupra pierderilor condițiilor de identitate în teoria lui Hjelmslev (*Au sujet des fondemenets de la théorie linguistique de Louis Hjelmslev*, 1946, reed. Paulet).

slujba unui semnificant căruia îi exprimă efectele în funcție de niște reguli exegetice sau, dimpotrivă, străpung și depășesc acest zid pentru a face fluxurile să curgă, pentru a institui tăieri care depășesc și distrug condițiile de identitate ale semnului, făcând să curgă și să explodeze tot atâtea cărți în „carte", intrând în configurații multiple, de care depun deja mărturie exercițiile tipografice ale lui Mallarmé – trecând întotdeauna pe sub semnificant, străpungând zidul cu pila: ceea ce dovedește, totodată, și că moartea scrierii este infinită, atâta timp cât ea urcă și vine dinăuntru.) La fel se întâmplă și în artele plastice, cu figuralul pur produs de linia activă și de punctul multidimensional și, de cealaltă parte, cu configurațiile multiple generate de linia pasivă și de suprafața pe care ele o produc, deschizând, așa cum se întâmplă la Paul Klee, acele „între-lumi care nu sunt, poate, vizibile decât pentru copii, nebuni și oameni primitivi". Sau, în fine, în vis, unde, așa cum arată Lyotard în niște pagini foarte frumoase, cel care *lucrează* nu este semnificantul, ci un figural de dedesubt, care face să izvorască niște configurații de imagini care se slujesc de cuvinte, le fac să curgă și le taie în funcție de niște fluxuri și de niște puncte care nu sunt lingvistice și care nu depind nici de semnificant, nici de elementele lui reglementate. Peste tot, așadar, Lyotard răstoarnă ordinea semnificantului și a figurii. Nu figurile sunt cele care depind de semnificant și de efectele lui, ci lanțul semnificant este cel care depinde de efectele figurale, care este alcătuit el însuși din semne asemnificante, strivind în egală măsură semnificanții și semnificații, tratând cuvintele ca pe lucruri, fabricând noi unități, alcătuind din figuri nonfigurative niște configurații de imagini care se compun și se descompun. Iar aceste constelații sunt ca niște fluxuri care trimit la întreruperea punctelor, așa cum acestea trimit, la rândul lor, la fluxiunea a ceea ce ele fac să curgă sau să șiroiască: singura unitate fără identitate este aceea a fluxului-schiză sau a întreruperii-flux. Elementul

figuralului pur, „figura-matrice", Lyotard îl numeşte efectiv dorinţă, ceea ce ne conduce până la porţile schizofreniei ca proces.[96] Dar de unde vine, totuşi, senzaţia cititorului că Lyotard opreşte neîncetat procesul, rabatând schizele pe ţărmurile pe care acesta tocmai le-a părăsit, teritorii codate şi supracodate, spaţii şi structuri în care ele nu mai fac altceva decât să aducă nişte „transgresiuni", nişte tulburări şi nişte deformări până la urmă secundare, în loc să formeze şi să târască mai departe maşinile dezirante ce se opun structurilor, intensităţile ce se opun spaţiilor? Se întâmplă aşa pentru că, în pofida încercării sale de a lega dorinţa de un „da" fundamental, Lyotard reintroduce lipsa şi absenţa în dorinţă, menţine dorinţa sub legea castrării chiar şi cu riscul ca aceasta să aducă cu ea întregul semnificant, descoperind matricea figurii în fantasmă, în simpla fantasmă care vine să oculteze producţia dezirantă, întreaga dorinţă ca producţie efectivă. Fie şi doar pentru o secundă, ipoteca semnificantului a fost totuşi ridicată: acest imens arhaism despotic care ne face să ne văicărim şi să ne încovoiem pe atâţia dintre noi şi de care alţii se servesc pentru a instaura un nou terorism, deturnând discursul imperial al lui Lacan sub forma unui discurs universitar al purei ştiinţificităţi, acea „ştiinţificitate" parcă anume făcută să ne realimenteze nevrozele, să gâtuie, o dată în plus, procesul, să supracodeze complexul Oedip prin intermediul castrării, înlănţuindu-ne de funcţiile structurale actuale ale unui despot arhaic defunct. Căci, nu încape îndoială, nici capitalismul, nici revoluţia şi nici schizofrenia nu urmează căile semnificantului, nici chiar, mai ales, în violenţele lor extreme.

Civilizaţia se defineşte prin decodarea şi deteritorializarea fluxurilor în cadrul producţiei capitaliste. Orice procedeu este bun pentru a asigura această decodare universală: privatizarea ce se exercită asupra bunurilor, asupra mijloacelor de producţie, dar şi asupra organelor „omului privat" însuşi;

[96] Jean-François Lyotard, *Discours, figure*, p. 326.

abstractizarea cantităţilor monetare, dar şi a cantităţii de muncă; nelimitarea raportului între capital şi forţa de muncă, dar şi între fluxurile de finanţare şi fluxurile de venituri sau mijloace de plată; forma ştiinţifică şi tehnică pe care o îmbracă fluxurile de cod însele; formarea de configuraţii flotante pornindu-se de la linii şi puncte fără identitate discernabilă. Istoria monetară recentă, rolul dolarului, capitalurile migrante pe termen scurt, oscilaţiile monedelor, noile mijloace de finanţare şi de creditare, drepturile speciale de tiraj, noua formă a crizelor şi a speculaţiilor, toate acestea jalonează calea fluxurilor decodate. Societăţile noastre manifestă un gust foarte viu faţă de toate codurile, chiar şi pentru cele străine şi exotice, dar este un gust distructiv şi mortuar. Dacă a decoda înseamnă, fără îndoială, a înţelege un cod şi a-l traduce, faptul de a-l distruge, în plus, ca şi cod, atribuindu-i o funcţie arhaică, folclorică sau reziduală, este ceea ce face din psihanaliză şi din etnologie două dintre disciplinele cele mai apreciate în societăţile noastre moderne. Şi totuşi am comite o mare eroare dacă am pune semnul identităţii între *fluxurile capitaliste* şi *fluxurile schizofrenice*, plasându-le pe ambele sub tema generală a unei decodări a fluxurilor de dorinţă. Fireşte, afinitatea dintre ele e mare: peste tot, capitalismul face să treacă fluxuri-schizo care ritmează artele „noastre" şi ştiinţele „noastre", petrificându-se în schimb în producţia bolnavilor „noştri", schizofrenii. Am văzut deja că relaţia dintre schizofrenie şi capitalism depăşea cu mult problemele legate de modul de viaţă, de mediul înconjurător, de ideologie etc., trebuind să fie pusă la nivelul cel mai profund al uneia şi aceleiaşi economii, al unuia şi aceluiaşi proces de producţie. Societatea noastră produce schizofreni aşa cum produce şampon Dop sau automobile Renault, cu singura diferenţă că primii nu sunt vandabili. Dar, tocmai, cum se poate explica faptul că producţia capitalistă nu încetează să oprească procesul schizofrenic, să-l transforme pe subiectul acestuia într-o entitate clinică închisă, ca şi cum ar vedea în acest proces

imaginea propriei morţi venind dinăuntru? De ce-l transformă ea pe schizofren într-un bolnav, şi nu doar în cuvânt, ci în realitate? De ce îşi închide ea nebunii în loc să vadă în ei propriii eroi, propria încununare? Iar acolo unde nu mai poate să recunoască figura unei simple boli, de ce îşi supraveghează cu atâta grijă artiştii şi chiar savanţii, ca şi cum aceştia ar risca să dea drumul unor fluxuri periculoase pentru ea, încărcate cu potenţialitate revoluţionară, cât timp nu sunt recuperaţi şi absorbiţi de legile pieţei? De ce formează ea însăşi, la rându-i, o gigantică maşină de reprimare-refulare faţă de ceea ce constituie, totuşi, propria ei realitate, fluxurile decodate? Pentru că, aşa cum văzut deja, capitalismul este într-adevăr limita oricărei societăţi, în măsura în care operează decodarea fluxurilor pe care celelalte societăţi le codau şi le supracodau. Totuşi, ea nu este decât o limită sub forma unor tăieri *relative*, dat fiind că substituie codurilor o axiomatică extrem de riguroasă care menţine energia fluxurilor într-o stare legată pe corpul capitalului ca socius deteritorializat, dar la fel şi chiar mai nemilos decât oricare alt socius. Schizofrenia, din contră, este cu adevărat limita *absolută*, care face să treacă fluxurile în stare liberă peste un corp fără organe desocializat. Se poate, aşadar, spune că schizofrenia este limita *exterioară* a capitalismului însuşi şi capătul celei mai profunde tendinţe a lui, capitalismul nefuncţionând însă decât cu condiţia de a inhiba această tendinţă, sau de a respinge şi de a deplasa această limită, punând în locul ei propriile ei limite relative *imanente*, pe care nu încetează să le reproducă pe o scară extinsă. Ceea ce el decodează cu o mână axiomatizează cu cealaltă. Aşa trebuie reinterpretată legea marxistă a tendinţei contrazise. Astfel încât schizofrenia impregnează întregul câmp capitalist de la un capăt la altul. Dar problema lui este aceea de a lega sarcinile şi energiile într-o axiomatică mondială capabilă să opună în permanenţă noi limite interioare în faţa puterii revoluţionare a fluxurilor decodate. Iar într-un atare regim este cu

neputinţă să deosebeşti, fie şi doar în doi timpi, decodarea de axiomatizarea care vine să ia locul codurilor dispărute. Fluxurile sunt în acelaşi timp decodate *şi* axiomatizate de către capitalism. Schizofrenia nu este, prin urmare, identitatea capitalismului, ci, din contră, diferenţa sa, abaterea şi moartea sa. Fluxurile monetare sunt nişte realităţi perfect schizofrenice, dar care nu există şi nu funcţionează decât în axiomatica imanentă care conjură şi respinge această realitate. Limbajul unui bancher, al unei general, al unui industriaş, al unui cadru mediu sau superior, al unui ministru este un limbaj perfect schizofrenic, dar care nu funcţionează decât statistic în cadrul axiomaticii aplatizante de legare care îl pune în slujba ordinii capitaliste.[97] (La nivelul cel mai de sus al lingvisticii ca ştiinţă, Hjelmslev nu poate să opereze o vastă decodare a limbilor decât punând în funcţiune de la bun început o maşină axiomatică bazată pe numărul presupus finit al figurilor avute în vedere.) Ce se întâmplă atunci cu limbajul „cu adevărat" schizofrenic şi cu fluxurile „cu adevărat" decodate, dezlegate, care izbutesc să străpungă zidul sau limita absolută? Axiomatica capitalistă este atât de bogată, se poate adăuga oricând o axiomă în plus pentru cărţile unui mare scriitor căruia i se pot oricând studia caracteristicile numărabile de vocabular şi de stil cu ajutorul maşinii electronice, sau pentru discursul nebunilor, care poate fi oricând ascultat în cadrul unei axiomatici spitaliceşti, administrative şi psihiatrice. Pe scurt, noţiunea de flux-schiză sau de tăiere-flux ni s-a părut că defineşte atât capitalismul, cât şi schizofrenia. Dar câtuşi de puţin în acelaşi fel, nefiind vorba nici măcar de aceleaşi lucruri, după cum decodările sunt reluate şi recuprinse sau nu într-o axiomatică, după cum se rămâne la marile

[97] *Cf.* analiza lui Herbert Marcuse asupra limbajului funcţional al „administraţiei totale" (în special în ceea ce priveşte siglele şi configuraţiile flotante alcătuite de litere-figuri), *L'Homme unidimensionnel*, 1964, tr. fr., Ed. de Minuit, cap. IV.

ansambluri care funcţionează statistic sau se trece bariera ce le desparte de poziţiile moleculare dezlegate, după cum fluxurile de dorinţă ajung până la limita absolută sau se mulţumesc să deplaseze o limită relativă imanentă care se reconstituie ceva mai departe, după cum procesele de deteritorializare sunt dublate sau nu de re-teritorializări care le controlează, după cum, în fine, banul arde sau străluceşte.

De ce să nu spunem doar că, pur şi simplu, capitalismul înlocuieşte un cod cu un altul, că efectuează un nou tip de codare? Din două motive, dintre care unul reprezintă un fel de imposibilitate morală, celălalt, o imposibilitate logică. În formaţiunile precapitaliste se întâlnesc toate cruzimile şi terorile, fragmente de lanţ semnificant sunt lovite de secret, de societăţi secrete sau de grupuri de iniţiere – dar niciodată nu există ceva propriu-zis de nemărturisit. Lucrurile de nemărturisit încep abia odată cu capitalismul: nu există operaţiune economică sau financiară care, presupunând că ar fi tradusă în termeni de cod, nu şi-ar da la iveală caracterul de nemărturisit, adică perversiunea intrinsecă ori cinismul esenţial (era conştiinţei încărcate este şi aceea a cinismului pur). Dar, tocmai, astfel de operaţiuni sunt cu neputinţă de codat: un cod, în primul rând, determină calitatea respectivă a fluxurilor care trec prin socius (de exemplu, cele trei circuite: de bunuri de consum, de bunuri de prestigiu, de femei şi copii); obiectul propriu codului este, deci, acela de a stabili nişte raporturi obligatoriu indirecte între aceste fluxuri calificate şi, ca atare, incomensurabile. Astfel de raporturi implică efectiv prelevări cantitative din fluxurile de diverse feluri, însă aceste cantităţi nu intră în nişte echivalenţe care ar presupune „ceva" ilimitat, ele formează doar nişte compuşi ei înşişi calitativi, esenţialmente mobili şi limitaţi, a căror diferenţă între elemente le compensează dezechilibrul (de exemplu, raportul dintre prestigiu şi consum în cadrul blocului finit de datorie). Toate aceste caractere ale raportului de cod – indirect, calitativ

și limitat – demonstrează cât se poate de clar că un cod nu este niciodată economic, și că nici nu poate să fie: el exprimă, dimpotrivă, mișcarea obiectivă aparentă în funcție de care forțele economice și conexiunile productive sunt atribuite, ca și cum ar emana din ele, unei instanțe extra-economice care servește drept suport și drept agent de înscriere. Este tocmai ceea ce Althusser și Balibar arată atât de bine: felul în care niște raporturi juridice și politice *sunt determinate să fie dominante*, în cazul feudalității de pildă, deoarece, ca formă a plusvalorii, supramunca duce la constituirea unui flux distinct, din punct de vedere calitativ și temporal, față de cel al muncii, trebuind atunci să intre într-un compus el însuși calitativ presupunând factori noneconomici.[98] Sau felul în care raporturile autohtone de alianță și de filiație sunt determinate să fie dominante în societățile numite primitive, în care forțele și fluxurile economice se înscriu pe corpul plin al pământului și se atribuie lui. Pe scurt, nu există cod decât acolo unde un corp plin, ca instanță de antiproducție, se rabate peste economia pe care și-o însușește. Tocmai de aceea semnul dorinței, în calitatea lui de semn economic constând în a face fluxurile să curgă și în a le întrerupe, se dublează cu un semn de putere obligatoriu extraeconomică, chiar dacă își are cauzele și efectele în economie (de exemplu, semnul de alianță în raport cu puterea creditorului). Sau, ceea ce înseamnă același lucru, plusvaloarea este determinată aici ca plusvaloare de cod. Raportul de cod nu este, prin urmare, doar indirect, calitativ și limitat, el este de asemenea, prin chiar acest fapt, și extra-economic, operând în această calitate cuplările între fluxuri calificate. El presupune, atunci, un sistem de apreciere și de evaluare colectivă, un ansamblu de organe de percepție sau,

---

[98] *Cf.* Marx, *Le Capital*, III, 6, cap. 24, Pléiade II, p. 1400: „În aceste condiții, este nevoie de niște rațiuni extraeconomice, indiferent de natura lor, pentru a-i obliga să facă o muncă în beneficiul proprietarului funciar titular".

mai exact, de credinţă ca şi condiţie de existenţă şi de supravieţuire a societăţii respective: de exemplu, investirea colectivă a organelor, care face ca oamenii să fie direct codaţi, şi ochiul apreciator, aşa cum l-am analizat în cadrul sistemului primitiv. Se va observa că aceste trăsături generale care caracterizează un cod se regăsesc tocmai în ceea ce numim astăzi cod genetic; şi nu pentru că ar depinde de un efect de semnificant, ci, din contră, pentru că lanţul pe care îl constituie nu este el însuşi semnificant decât în al doilea rând, în măsura în care produce cuplări între fluxuri calificate, interacţiuni exclusiv indirecte, compuşi calitativi esenţial limitaţi, organe de percepţie şi factori *extrachimici* care selectează şi îşi aproprie conexiunile celulare.

Tot atâtea motive pentru a defini capitalismul printr-o axiomatică socială, care se opune din toate punctele de vedere codurilor. În primul rând, moneda ca echivalent general reprezintă o cantitate abstractă indiferentă la natura calificată a fluxurilor. Dar echivalenţa trimite ea însăşi la impunerea unui nelimitat: în formula B-M-B, „circulaţia banilor sub formă de capital are propriul ei scop în ea însăşi, căci numai prin această mişcare neîncetat reluată continuă valoarea să se valorifice pe sine; mişcarea capitalului nu cunoaşte, aşadar, limite"[99]. Studiile lui Bohannan despre triburile Tiv din Niger şi ale lui Siane despre Noua Guinee au demonstrat că introducerea monedei ca echivalent, care permite să se înceapă cu bani şi să se încheie cu bani, deci să nu se sfârşească niciodată, este suficientă pentru a se perturba circuitele de fluxuri calificate, a se descompune blocurile finite de datorii şi a se distruge baza însăşi a codurilor. Rămâne însă, într-un al doilea rând, că banii ca şi cantitate abstractă nelimitată nu pot fi separaţi de o devenire concretă, în absenţa căreia ei nu ar deveni capital şi nu şi-ar apropria producţia. Am văzut că această devenire concretă apărea în cadrul raportului diferenţial; dar,

[99] Marx, *Le Capital*, I, 2, cap. 4, Pléiade I, p. 698.

tocmai, raportul diferențial nu este un raport indirect între fluxuri calificate și codate, ci un raport direct între fluxuri decodate, a căror calitate respectivă nu-i preexistă. Calitatea fluxurilor rezultă doar din conjuncția lor ca fluxuri decodate; în afara acestei conjuncții, ele ar rămâne pur virtuale; această conjuncție este, totodată, și disjuncția cantității abstracte, prin care aceasta devine ceva concret. Dx și Dy nu sunt nimic în afara raportului dintre ele, care îl determină pe unul ca pură calitate a fluxului de muncă, iar pe celălalt ca pură calitate a fluxului de capital. Este, prin urmare, un demers invers față de acela al unui cod, și care exprimă transformarea capitalistă a plusvalorii de cod în plusvaloare de flux. De unde schimbarea fundamentală în ceea ce privește regimul puterii. Căci dacă unul dintre fluxuri este subordonat și aservit celuilalt este tocmai pentru că ele nu sunt de aceeași putere (x și y^2, de exemplu), raportul stabilindu-se între o putere și o mărime date. Este exact ceea ce ni s-a dezvăluit continuând analiza capitalului și a muncii la nivelul raportului diferențial dintre fluxul de finanțare și fluxul de mijloace de plată sau de venituri; o astfel de extindere însemna doar că nu există esență industrială a capitalului care să nu funcționeze ca și capital negustoresc, financiar și comercial, și în care banul să nu dobândească și alte funcții în afara formei sale de echivalent. În felul acesta, însă, semnele de putere încetează total să mai fie ceea ce erau din punctul de vedere al unui cod: ele devin niște coeficienți nemijlocit economici, în loc să dubleze semnele economice ale dorinței și să exprime, pentru ei înșiși, niște factori neeconomici determinați să fie dominanți. Faptul că fluxul de finanțare are o cu totul altă putere decât fluxul mijloacelor de plată înseamnă că puterea a devenit nemijlocit economică. Iar de cealaltă parte, de partea muncii plătite, e evident că nu mai este nevoie de un cod pentru a se asigura supramunca, atunci când aceasta ajunge să fie confundată

calitativ şi temporal cu munca însăşi în una şi aceeaşi mărime simplă (condiţia plusvalorii de flux).

Capitalul ca socius şi corp plin se deosebeşte, prin urmare, de oricare altul prin aceea că funcţionează prin el însuşi ca o instanţă nemijlocit economică, rabatându-se pe producţie fără a face să intervină nişte factori extraeconomici care s-ar înscrie într-un cod. Odată cu capitalismul, corpul plin devine cu adevărat despuiat, asemeni muncitorului însuşi, atârnat de acest corp plin. În acest sens încetează aparatul de antiproducţie să mai fie transcendent, pătrunzând în întreaga producţie şi devenindu-i coextensivă. În al treilea rând, aceste condiţii dezvoltate de distrugere ale oricărui cod prin devenirea concretă fac ca absenţa limitei să capete un nou sens. Aceasta nu mai desemnează doar cantitatea abstractă nelimitată, ci absenţa efectivă a unei limite sau a unui capăt pentru raportul diferenţial, în care abstractul devine ceva concret. Despre capitalism spuneam în acelaşi timp că nu are limită exterioară şi că are, totuşi, una: are o limită care este schizofrenia, adică decodarea absolută a fluxurilor, dar el nu funcţionează decât împingând tot mai departe şi conjurând această limită. Şi, de asemenea, el are limite interioare şi nu are: are în condiţiile specifice ale producţiei şi circulaţiei capitaliste, adică în capitalul însuşi, dar nu funcţionează decât reproducând şi extinzând aceste limite pe o scară mereu mai mare. Şi tocmai în aceasta constă forţa capitalismului, în faptul că axiomatica lui nu este nicicând saturată, că el este întotdeauna capabil să adauge o nouă axiomă la axiomele precedente. Capitalismul defineşte un câmp de imanenţă şi nu încetează să împlinească permanent acest câmp. Dar acest câmp deteritorializat este determinat de o axiomatică, contrar câmpului teritorial, care este determinat de către codurile primitive. Raporturile diferenţiale aşa cum sunt ele împlinite de către plusvaloare, absenţa limitelor exterioare aşa cum este ea „împlinită" prin extinderea limitelor interne, efuziunea antiproducţiei în sânul producţiei

așa cum este ea împlinită prin absorbirea plusvalorii constituie cele trei aspecte ale axiomaticii imanente a capitalismului. Și peste tot monetarizarea vine să umple abisul imanenței capitaliste, introducând, după cum spune Schmitt, „o deformare, o convulsie, o explozie, pe scurt, o mișcare de o violență extremă". De aici rezultă, în sfârșit, o a patra caracteristică, care opune axiomatica, codurilor. Anume aceea că axiomatica nu are nevoie să scrie în carne vie, să marcheze corpurile și organele sau să le clădească oamenilor o memorie. Contrar codurilor, axiomatica își află în diferitele ei aspecte propriile organe de execuție, de percepție și de memorizare. Memoria a devenit un lucru rău. Dar, mai ales, nu mai este nevoie de credință, iar capitalistul nu se mai întristează decât din vârful buzelor de faptul că nimeni nu mai crede, azi, în nimic. „Căci așa spuneți voi: noi suntem întregi, suntem reali, nu avem credințe sau superstiții! Așa vă umflați voi în pene, chiar dacă nu aveți pene!" Limbajul nu semnifică ceva care trebuie crezut, ci indică ceva ce va fi făcut, pe care șmecherii și cei competenți știu să îl decodeze, să-l prindă din zbor. Mai mult chiar, în pofida abundenței de tot felul de cărți de identitate, fișe și mijloace de control, capitalismul nu are nevoie să scrie nici măcar în cărți pentru a compensa mărcile dispărute ale corpurilor. Acestea nu sunt decât niște supraviețuiri, niște rămășițe, niște arhaisme cu funcție actuală. Persoana a devenit cu adevărat „privată", în măsura în care derivă din cantitățile abstracte, devenind concretă tocmai prin devenirea concretă a acestor cantități. Acestea sunt acum marcate, nu persoanele înseși: *capitalul tău sau forța ta de muncă*, restul nu contează, vei fi regăsit oricând între limitele lărgite ale sistemului, chiar dacă va trebui să se elaboreze o axiomă anume pentru tine! Nu mai este nevoie ca organele să fie investite în mod colectiv, sunt suficient de umplute de imaginile flotante pe care capitalismul nu încetează să le producă. Conform unei observații a lui Henri Lefebvre, aceste imagini procedează nu atât la o

publicitare a privatului, cât la o privatizare a publicului: lumea întreagă se desfăşoară în familie, fără a fi nevoiţi să plecăm din faţa televizorului. Fapt care conferă, aşa cum vom vedea, persoanelor private un rol cu totul aparte în cadrul sistemului: un rol de *aplicare*, nu, ca până acum, de implicare în cod. Clipa lui Oedip e aproape.

Chiar dacă capitalismul procedează, astfel, printr-o axiomatică, nu printr-un cod, nu trebuie să se creadă cumva că el înlocuieşte socius-ul, maşina socială, cu un ansamblu de maşini tehnice. Diferenţa dintre cele două tipuri de maşini se păstrează, chiar dacă şi unele, şi celelalte sunt maşini la propriu, în mod nemetaforic. Originalitatea capitalismului constă mai degrabă în faptul că, în el, maşina socială are ca piese maşinile tehnice, ca şi capital constant care se atârnă pe corpul plin al socius-ului, nu oamenii, deveniţi adiacenţi maşinilor tehnice (de unde şi faptul că înscrierea nu se mai operează, sau cel puţin n-ar mai trebui să se opereze, în principiu, direct pe oameni). O axiomatică însă nu este câtuşi de puţin, prin ea însăşi, o simplă maşină tehnică, chiar şi automatizată sau cibernetică. Bourbaki spune foarte bine referindu-se la axiomele ştiinţifice: ele nu alcătuiesc un sistem Taylor sau un joc mecanic de formule izolate, ci presupun „intuiţii" legate de rezonanţele şi de conjuncţiile structurilor, şi care nu sunt decât ajutate de „pârghiile puternice" ale tehnicii. Cu atât mai adevărată este această constatare în cazul axiomaticii sociale: felul în care ea îşi umple propria imanenţă, în care îşi împinge şi îşi lărgeşte limitele, în care adaugă neîncetat axiome, împiedicând ca sistemul să fie saturat, în care nu funcţionează bine decât scârţâind, defectându-se, reparându-se, toate acestea implică nişte organe sociale de decizie, de gestiune, de reacţie şi de înscriere, o tehnocraţie şi o birocraţie care nu se reduce la modul de funcţionare al maşinilor tehnice. Pe scurt, conjugarea fluxurilor decodate, raporturile lor diferenţiale şi multiplele lor schize şi rupturi cer o întreagă reglementare al cărei

principal organ este statul. Statul capitalist este regulatorul fluxurilor decodate ca atare, în măsura în care ele sunt prinse în axiomatica capitalului. Din acest punct de vedere, el împlinește efectiv devenirea concretă care ni s-a părut că guvernează evoluția Urstaat-ului despotic abstract: din unitate transcendentă, el devine imanent câmpului de forțe sociale, trece în slujba lor, servind drept regulator al fluxurilor decodate și axiomatizate. Îl împlinește chiar atât de bine încât, dintr-un alt punct de vedere, reprezintă în sine o adevărată ruptură față de el, spre deosebire de toate celelalte forme care se ridicaseră pe ruinele Urstaat-ului. Căci Urstaat-ul se definea prin supracodare; iar derivatele lui, de la cetatea antică și până la statul monarhic, se aflau deja în prezența unor fluxuri decodate sau pe cale de a se decoda, făcând, fără îndoială, ca statul să devină din ce în ce mai imanent și mai subordonat câmpului efectiv de forțe; dar tocmai pentru că circumstanțele nu erau încă întrunite pentru ca aceste fluxuri să intre în conjuncție, statul se putea mulțumi să salveze fragmente de supracodare și de coduri și să inventeze altele, împiedicând chiar din toate puterile lui producerea conjuncției (și, în rest, să resusciteze pe cât posibil Urstaat-ul). Statul capitalist se află într-o situație diferită: el este produs prin conjugarea fluxurilor decodate și deteritorializate, iar dacă împinge la maximum devenirea imanentă, este tocmai în măsura în care consfințește falimentul generalizat al codurilor și al supracodărilor, în măsura în care se mișcă în întregime în interiorul acestei noi axiomatici a conjugării, de o natură necunoscută până la el. Încă o dată, nu el inventează această axiomatică, deoarece ea se confundă cu capitalul însuși. Ci, dimpotrivă, se naște din ea, rezultă din ea, asigurându-i doar regularizarea, reglându-i și chiar organizându-i rateurile ca și condiție a funcționării, supraveghindu-i și dirijându-i progresiile de saturație și lărgirile corespondente ale limitei. Nicicând un stat nu și-a mai pierdut în asemenea grad puterea pentru a se pune

cu atâta forţă în slujba semnului de putere economică. Iar acest rol, statul capitalist l-a avut, orice s-ar spune, încă de foarte timpuriu, încă de la început, încă din perioada gestaţiei sale sub nişte forme încă pe jumătate feudale şi monarhice: din punct de vedere al fluxului de muncitori „liberi", control al mâinii de lucru şi al salariilor; din punct de vedere al fluxului de producţie industrială şi comercială, acordare de monopoluri, condiţii favorabile pentru acumulare, luptă împotriva supraproducţiei. Niciodată n-a existat capitalism liberal: acţiunea împotriva monopolurilor trimite, mai întâi, la un moment în care capitalul comercial şi financiar face încă alianţă cu vechiul sistem de producţie şi în care capitalismul industrial incipient nu-şi poate asigura producţia şi piaţa decât obţinând abolirea acestor privilegii. Că nu exista în asta nicio fărâmă de luptă împotriva principiului însuşi al unui control statal, cu condiţia să fie vorba de statul potrivit, se vede clar în cazul mercantilismului, în măsura în care acesta exprimă noile funcţii comerciale ale unui capital care şi-a asigurat nişte interese nemijlocite în producţie. În general, controalele şi reglementările statale nu tind să dispară sau nu se estompează decât în cazuri de abundenţă a mâinii de lucru şi de expansiune neobişnuită a pieţelor.[100] Adică *atunci când capitalismul funcţionează cu un număr foarte mic de axiome între nişte limite relative suficient de largi.* Această situaţie a dispărut de mult, iar printre factorii decisivi ai acestei evoluţii trebuie să ţinem seama de organizarea unei clase muncitoreşti puternice, cerând un nivel al locurilor de muncă stabil şi ridicat şi forţând capitalismul să-şi multiplice axiomele în acelaşi timp ce acesta se vedea nevoit şi să-şi reproducă limitele pe o scară mereu mai mare (axioma deplasării dinspre centru către periferie). Capitalismul n-a putut să digere Revoluţia rusă decât adăugând neîncetat noi axiome celor vechi, axiome pentru

[100] În legătură cu toate aceste puncte, Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, pp. 34-36, 173-177, 212-224.

clasa muncitorească, pentru sindicate etc. Dar el este oricând gata să adauge noi axiome, adaugă neîncetat şi pentru tot felul de alte lucruri, chiar mult mai minuscule, total derizorii, aceasta e principala sa pasiune, care însă nu schimbă cu nimic esenţialul. Statul se vede, atunci, determinat să joace un rol din ce în ce mai important în regularizarea fluxurilor axiomatizate, atât în ceea ce priveşte producţia şi planificarea ei, cât şi economia şi „monetarizarea" ei, plusvaloarea şi absorbţia ei (de către însuşi aparatul de stat).

Funcţiile regulatoare ale statului nu implică niciun fel de arbitraj între clase. Că statul se află pe de-a-ntregul în slujba clasei aşa-zis dominante este o evidenţă practică, dar ale cărei raţiuni teoretice nu sunt accesibile încă. Aceste raţiuni sunt simple: din punctul de vedere al axiomaticii capitaliste, nu există decât o singură clasă, cu vocaţie universalistă, şi anume burghezia. Plehanov observa că descoperirea luptei de clasă şi a rolului său în istorie se datorează şcolii franceze din secolul al XIX-lea, sub influenţa lui Saint-Simon; or, tocmai aceia care cântă lupta clasei burgheze împotriva nobilimii şi a feudalităţii se opresc în faţa proletariatului, negând că ar putea să existe vreo diferenţă de clasă între industriaş şi bancher şi muncitor, ci doar o fuziune într-un acelaşi flux, ca şi în cazul profitului şi al salariului.[101] Este vorba de cu totul altceva decât de o orbire ori de o denegare ideologică. Clasele sunt negativul castelor şi al rangurilor, clasele sunt nişte ordine, nişte caste şi nişte ranguri decodate. A reciti întreaga istorie din perspectiva luptei de clasă, adică în funcţie de burghezie ca şi clasă decodantă şi decodată. Ea este *singura* clasă ca atare, în măsura în care conduce lupta împotriva codurilor, confundându-se cu decodarea generalizată a fluxurilor. În această calitate a ei, ea este de-ajuns pentru a umple câmpul de imanenţă capitalist. Căci, într-adevăr, ceva nou se produce odată

[101] G. Plekhanov, „Augustin Thierry et la conception matérialiste de l'histoire", 1895, in *Les Questions fondamentales du marxisme*, Ed. Sociales.

cu burghezia: dispariţia plăcerii posesiunii ca atare, noua concepţie a conjuncţiei, conform căreia singurul scop este bogăţia abstractă şi realizarea ei în alte forme decât cele ale consumului. Sclavia generalizată a statului despotic implica, cel puţin, nişte stăpâni şi un aparat de antiproducţie distinct de sfera producţiei. Dar câmpul de imanenţă burghez, aşa cum se defineşte el prin conjugarea fluxurilor decodate, negarea oricărei transcendenţe şi limite exterioare, efuziunea antiproducţiei în producţia însăşi, instaurează o sclavie incomparabilă, o aservire fără precedent: nu mai există nici măcar stăpâni, doar nişte sclavi îi comandă acum pe sclavi, nu mai este nevoie ca animalul să fie împovărat din afară, se împovărează singur. Şi nu pentru că omul ar fi vreo clipă sclavul maşinii tehnice; ci, sclav al maşinii sociale, burghezul oferă exemplul, absorbind plusvaloarea în nişte scopuri care, în ansamblu, nu au de-a face cu propria lui satisfacere: mai sclav decât ultimul dintre sclavi, prim slujitor al maşinii înfometate, animal de reproducere a capitalului, interiorizare a datoriei infinite. „Şi eu sunt sclav", acestea sunt cuvintele noului stăpân. „Capitalistul nu e respectabil decât în măsura în care întruchipează capitalul devenit om. În acest rol el este, asemeni tezaurizatorului, dominat de pasiunea sa oarbă pentru bogăţia abstractă, valoarea. Dar ceea ce la unul pare o manie individuală, la celălalt nu este decât un efect al mecanismului social din care el însuşi nu este decât o rotiţă."[102] Se va spune că, tot aşa, există şi o clasă dominantă şi o clasă dominată, definite prin plusvaloare, prin distincţia dintre fluxul de capital şi fluxul de muncă, dintre fluxul de finanţare şi fluxul de venit salarial. Dar acest lucru nu este adevărat decât în parte, deoarece capitalismul se naşte din conjugarea celor două în nişte raporturi diferenţiale, integrându-le pe ambele în reproducerea mereu mai extinsă a propriilor lui limite. Astfel încât burghezul este perfect îndreptăţit să spună, şi nu în termeni de ideologie, ci

[102] Marx, *Le Capital*, I, 7, cap. 24, Pléiade I, p. 1096.

prin însăşi organizarea axiomaticii sale: nu există decât o singură maşină, aceea a marelui flux mutant decodat, rupt de bunuri, şi o singură clasă slujitoare, burghezia decodantă, cea care decodează castele şi rangurile, extrăgând din maşină un flux indivizibil de venit, convertibil în bunuri de consum şi de producţie, şi în care se contopesc salariile şi profiturile. Într-un cuvânt, opoziţia teoretică nu este între două clase, dat fiind că însăşi noţiunea de clasă, în măsura în care desemnează „negativul", este cea care implică să nu existe decât una singură. Opoziţia teoretică este în altă parte: între fluxurile decodate aşa cum intră ele într-o axiomatică de clasă pe corpul plin al capitalului şi fluxurile decodate care se eliberează în egală măsură de această axiomatică şi de semnificantul despotic, trecând *atât* prin acest zid, *cât şi* prin acest zid al zidului, începând să curgă în voie pe corpul plin fără organe. E între clasă şi ceea ce se află în afara clasei. Între slujitorii maşinii şi cei care o fac să sară în aer sau care îi fac rotiţele să sară în aer. Între regimul maşinii sociale şi regimul maşinilor dezirante. Între limitele interioare relative şi limita exterioară absolută. Dacă vrem: între capitalişti şi schizofreni, în intimitatea lor fundamentală la nivelul decodării şi în ostilitatea lor fundamentală la nivelul axiomaticii (de unde şi asemănarea, în portretul pe care socialiştii din secolul al XIX-lea îl fac proletariatului, între acesta şi un schizofren perfect).

Iată de ce problema unei clase proletare ţine în primul rând de praxis. Să organizeze o bipolarizare a câmpului social, o bipolaritate a claselor, a fost sarcina mişcării socialiste revoluţionare. Se poate, desigur, concepe o determinare teoretică a clasei proletare la nivelul producţiei (cei de la care se extorchează plusvaloarea) sau la nivelul banilor (venitul salarial). Dar nu numai că aceste determinări sunt când prea înguste, când prea largi; dar însăşi fiinţa obiectivă pe care ele o definesc ca *interes de clasă* rămâne pur virtuală atâta timp cât nu se încarnează într-o conştiinţă, pe care fireşte că nu o creează,

dar o actualizează într-un partid organizat, capabil să-şi propună cucerirea aparatului de stat. Dacă mişcarea capitalismului, în jocul raporturilor lui diferenţiale, este de a evita orice limită fixă determinabilă, de a-şi depăşi şi de a-şi deplasa propriile limite interioare şi de a opera necontenit întreruperi ale unor întreruperi, mişcarea socialistă pare inevitabil silită să fixeze sau să stabilească o limită care să distingă proletariatul de burghezie, enormă ruptură care va anima o luptă nu doar economică şi financiară, ci şi politică. Or, tocmai, ce anume înseamnă o atare cucerire a aparatului de stat a pus întotdeauna şi continuă şi azi să pună probleme. Un stat presupus socialist implică o transformare a producţiei, a unităţilor de producţie şi a calculului economic. Dar această transformare nu poate fi operată decât pornindu-se de la un stat deja cucerit care se află confruntat cu aceleaşi probleme axiomatice de extragere a unui surplus sau a unei plusvalori, de acumulare, de absorbţie, de piaţă şi de calcul monetar. Şi atunci, fie proletariatul triumfă conform interesului său obiectiv, dar aceste operaţiuni se fac sub dominaţia avangardei sale de conştiinţă sau de partid, adică în beneficiul unei birocraţii şi al unei tehnocraţii care ţin locul burgheziei ca „mare absentă"; fie burghezia îşi păstrează controlul asupra statului, chiar şi cu riscul de a-şi secreta propria tehno-birocraţie şi, mai ales, de a mai adăuga câteva axiome pentru recunoaşterea şi integrarea proletariatului ca a doua clasă. Este cât se poate de exact să se spună că alternativa nu este între piaţă şi planificare, atât de mult se introduce, cu necesitate, planificarea în statul capitalist, şi atât de mult se păstrează piaţa în statul socialist, fie şi doar ca piaţă monopolizată de stat. Şi atunci, cum ar trebui definită adevărata alternativă, fără a presupune rezolvate toate problemele? Opera imensă a lui Lenin şi a Revoluţiei ruse a constat în făurirea unei conştiinţe de clasă în conformitate cu fiinţa şi cu interesul obiectiv şi, în consecinţă, în a le impune ţărilor capitaliste o recunoaştere a

bipolarității de clasă. Dar această mare ruptură leninistă nu a împiedicat resurecția unui capitalism de stat în interiorul socialismului însuși, așa cum nu a împiedicat nici capitalismul clasic s-o întoarcă, continuându-și adevărata sa lucrare de cârtiță, aceleași întreruperi ale unor întreruperi care îi permiteau să integreze în propria axiomatică felii din clasa recunoscută, rejectând, în același timp, cât mai departe, la periferie sau în enclave, elementele revoluționare necontrolate (cu nimic mai controlate de către socialismul oficial decât de către capitalism). Și atunci alegerea nu mai apărea decât între noua axiomatică teroristă și rigidă, repede saturată, a statului socialist și vechea axiomatică cinică, cu atât mai periculoasă, cu cât mai suplă și niciodată saturată, a statului capitalist. De fapt însă, problema cea mai directă nu este de a ști dacă o societate industrială se poate lipsi de surplus, de absorbția surplusului, de un stat planificator și negustoresc și chiar de un echivalent al burgheziei: este în același timp evident că nu, dar și că problema, pusă în acești termeni nu este pusă cum trebuie. Ea nu este nici aceea de a ști dacă conștiința de clasă, încarnată într-un partid sau într-un stat, trădează sau nu interesul de clasă obiectiv căruia i s-ar atribui un fel de spontaneitate posibilă, înăbușită de instanțele care pretind că o reprezintă. Analiza lui Sartre din *Critica rațiunii dialectice*, conform căreia nu există o spontaneitate de clasă, ci doar una de „grup", ni se pare profund îndreptățită: de unde necesitatea de a opera o distincție între „grupurile în fuziune" și clasa care rămâne „serială", și care este reprezentată de partid sau de stat. Iar cele două nu se situează la aceeași scară. Aceasta pentru că interesul de clasă rămâne de ordinul marilor ansambluri molare; el definește doar un preconștient colectiv, obligatoriu reprezentat printr-o conștiință distinctă despre care nici măcar nu trebuie să ne întrebăm la ce nivel, dacă trădează sau nu, alienează sau nu, deformează sau nu. Adevăratul inconștient se află, dimpotrivă, în dorința de grup,

care funcţionează pe baza ordinii moleculare a maşinilor dezirante. Aici e problema, între dorinţele inconştiente de grup şi interesele preconştiente de clasă. Doar pornind de aici se pot pune, vom vedea, problemele care decurg indirect de aici, despre preconştientul de clasă şi formele reprezentative ale conştiinţei de clasă, despre natura intereselor şi procesul realizării lor. Reich revine neabătut, cu exigenţele lui inocente, reclamând drepturile unei distincţii prealabile între dorinţă şi interes: „Conducerea (nu trebuie să aibă) o sarcină mai presantă, pe lângă cunoaşterea precisă a procesului istoric obiectiv, decât aceea de a înţelege: *a)* care sunt ideile şi dorinţele progresiste existente pe straturi, profesiuni, clase de vârstă şi sexe; *b)* care sunt dorinţele, spaimele şi ideile care împidică dezvoltarea aspectului progresist – *fixaţii tradiţionale*"[103]. (Conducerea tinde mai curând să răspundă: când aud cuvântul dorinţă, scot pistolul!)

Se întâmplă aşa pentru că dorinţa nu poate fi nicicând înşelată. Interesul poate fi înşelat, rău cunoscut sau trădat, dorinţa nu. De unde strigătul lui Reich: nu, masele n-au fost înşelate, au dorit fascismul, şi tocmai asta trebuie să fie explicat... Ţi se poate întâmpla să doreşti împotriva propriului interes: capitalismul profită de asta, dar nici socialismul, partidul şi conducerea partidului nu se lasă mai prejos. Cum se poate explica faptul că dorinţa se dedă unor operaţiuni care nu sunt de necunoaştere sau de falsă cunoaştere, ci nişte investiri inconştiente perfect reacţionare? Şi ce vrea Reich să spună atunci când vorbeşte de „fixaţii tradiţionale"? Şi ele fac parte din procesul istoric, readucându-ne la funcţiile moderne ale statului. Societăţile moderne civilizate se definesc prin procese de decodare şi de deteritorializare. *Dar ceea ce ele deteritorializează de o parte re-teritorializează de cealaltă.* Aceste neoteritorialităţi sunt deseori artificiale, reziduale, arhaice;

[103] Reich, *Qu'est-ce que la conscience de classe?*, 1934, tr. fr. Ed. Sinelnikoff, p. 18.

atâta doar că sunt nişte arhaisme cu o funcţie perfect actuală – modul nostru modern de a încastra sub formă de „cărămizi", de a supraveghea până în cele mai mici amănunte, de a reintroduce fragmente de cod, de a reînvia altele vechi, de a inventa pseudocoduri şi jargoane. Neoarhaisme, după formula lui Edgar Morin. Aceste teritorialităţi moderne sunt extrem de complicate şi de variate. Unele sunt mai degrabă folclorice, reprezentând totuşi forţe sociale şi chiar politice (de la jucătorii de bile până la velniceri, trecând prin foştii combatanţi). Altele sunt nişte enclave, al căror arhaism poate la fel de bine să alimenteze un fascism modern sau să descarce o încărcătură revoluţionară (minorităţile etnice, catolicii irlandezi, problema bască, rezervaţiile de indieni). Unele se formează ca şi spontan, în însuşi curentul mişcării de deteritorializare (teritorialităţi de cartier, teritorialităţi ale marilor ansambluri, „bandele"). Altele sunt organizate sau favorizate de către stat, chiar dacă se întorc împotriva lui, punându-i probleme serioase (regionalismul, naţionalismul). În cadrul capitalismului, statul fascist a reprezentat, fără îndoială, încercarea cea mai fantastică de reteritorializare economică şi politică. Dar şi statul socialist îşi are propriile lui minorităţi şi propriile lui teritorialităţi, care se reformează împotriva lui sau pe care, din contră, el le provoacă şi le organizează (naţionalismul rus, teritorialitate de partid: proletariatul nu a putut să se constituie ca şi clasă decât pe baza unor neoteritorialităţi artificiale; în paralel, burghezia se reteritorializează în forme de multe ori dintre cele mai arhaice). Celebra personalizare a puterii este ca o teritorialitate care vine să dubleze deteritorializarea pe care o operează maşina. Dacă este adevărat că funcţia statului modern este regularizarea fluxurilor decodate, deteritorializate, unul dintre principalele aspecte ale acestei funcţii constă în a re-teritorializa, pentru a împiedica fluxurile decodate să scape pe la toate capetele axiomaticii sociale. Ai, uneori, impresia că fluxurile de capital ar zbura de bunăvoie

în Lună, dacă n-ar exista statul capitalist să le readucă pe pământ. De pildă: deteritorializare a fluxurilor de finanţare, dar re-teritorializare a lor prin intermediul puterii de cumpărare şi al mijloacelor de plată (rolul băncilor centrale). Sau mişcarea de deteritorializare care merge dinspre centru spre periferie, însoţită fiind însă de o re-teritorializare periferică, de un fel de autocentrare economică şi politică a periferiei, fie sub formele modernizante ale unui socialism sau capitalism de stat, fie sub forma arhaică a unor despoţi locali. La limită, este cu neputinţă să deosebeşti deteritorializarea de re-teritorializare, ambele fiind prinse una în alta sau manifestându-se ca faţa şi reversul unui acelaşi proces.

Acest aspect esenţial al regularizării de către stat se explică şi mai bine dacă vedem că el îşi are temeiul direct în axiomatica economică şi socială a capitalismului ca atare. Însăşi conjugarea fluxurilor deteritorializate este cea care desenează aceste neoteritorialităţi arhaice şi artificiale. Marx a arătat care era fundamentul economiei politice la propriu: descoperirea unei esenţe subiective abstracte a bogăţiei în muncă şi în producţie – la fel de bine s-ar putea spune însă şi în dorinţă („A fost un imens progres atunci când Adam Smith a respins orice determinare a activităţii creatoare de avuţie, nereţinând decât munca pur şi simplu: nu activitatea manufacturieră, nici activitatea comercială, nici agricultura, ci toate activităţile la un loc fără niciun fel de deosebire... universalitatea abstractă a activităţii creatoare de avuţie"[104]). Asta ar fi de spus în ceea ce priveşte marea mişcare de decodare şi de deteritorializare: natura bogăţiei nu mai este căutată pe latura obiectului, în nişte condiţii exterioare, maşină teritorială sau maşină despotică. Marx adaugă însă, imediat, că această descoperire esenţialmente „cinică" este corectată de o nouă teritorializare, sub forma unui nou fetişism şi a unei noi

[104] Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, pp. 258 *sq.* Şi *Economie et philosophie*, Pléiade II, pp. 71-75.

„ipocrizii". Producția ca esență subiectivă abstractă nu este descoperită decât în formele proprietății care o obiectivează din nou, care o alienează re-teritorializând-o. Nu numai mercantiliștii, chiar dacă presimțeau natura subiectivă a bogăției, o determinaseră ca pe o activitate aparte legată încă de o mașină despotică „făcătoare de bani"; nu numai fiziocrații, împingând și mai departe acest presentiment, legaseră activitatea subiectivă de o mașină teritorială sau re-teritorializată, sub forma agriculturii și a proprietății funciare. Dar nici măcar Adam Smith nu descoperă marea esență a bogăției, abstractă și subiectivă, industrială și deteritorializată, decât re-teritorializând-o imediat prin proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. (Și nu se poate spune, în această privință, că proprietatea așa-zis comună schimbă sensul acestei mișcări.) Mai mult, dacă nu mai e vorba de a face istoria economiei politice, ci istoria reală a societății corespondente, înțelegem cu atât mai bine de ce capitalismul nu încetează să re-teritorializeze ceea ce deteritorializase la prima mână. Marx analizează adevăratul motiv al acestei duble mișcări în *Capitalul*: pe de o parte, capitalismul nu poate să acționeze decât dezvoltând fără încetare esența subiectivă a bogăției abstracte, faptul de a produce de dragul producției, adică „producția ca scop în sine, dezvoltarea absolută a productivității sociale a muncii"; dar, pe de altă parte și în același timp, el nu poate s-o facă decât în cadrul propriului său scop limitat, ca mod de producție determinat, ca o „producție în vederea capitalului", ca „valorificare a capitalului existent"[105]. Conform primului aspect, capitalismul își depășește permanent propriile limite, împingând deteritorializarea mereu mai departe, „dilatându-se într-o energie cosmopolită universală care răstoarnă toate barierele și toate legăturile"; conform celui de-al doilea aspect, complementar în mod strict, însă, capitalismul nu încetează să aibă niște limite și niște bariere care îi

[105] Marx, *Le Capital*, III, 3, concluzii, Pléiade II, pp. 1031-1032.

sunt interioare, imanente, şi care, tocmai pentru că sunt imanente, nu se lasă depăşite decât reproducându-se pe o scară extinsă (mereu mai multă re-teritorializare locală, mondială şi planetară). Tocmai de aceea legea scăderii tendenţiale, adică a limitelor niciodată atinse pentru că întotdeauna depăşite şi întotdeauna reproduse, ni s-a părut a avea drept corolar, şi chiar drept manifestare directă, simultaneitatea celor două mişcări, de deteritorializare şi de re-teritorializare.

O consecinţă importantă decurge de aici. Aceea că axiomatica socială a societăţilor moderne se află prinsă între doi poli între care nu încetează să oscileze. Născute din decodare şi din deteritorializare, pe ruinele maşinii despotice, aceste societăţi sunt prinse între Urstaat-ul pe care ar vrea să îl reînvie ca unitate supracodantă şi re-teritorializantă, şi fluxurile dezlănţuite care le atrag spre un prag absolut. Ele recodează din toate puterile, prin dictatură mondială, dictatori locali şi poliţie atotputernică, decodând sau lăsând totodată să li se decodeze cantităţile fluente ale capitalurilor şi ale populaţiilor lor. Sunt prinse între două direcţii: arhaism şi futurism, neoarhaism şi exfuturism, paranoie şi schizofrenie. Se clatină între doi poli: semnul despotic paranoic, semnul-semnificant al despotului pe care încearcă să-l readucă la viaţă ca unitate de cod; şi semnul-figură al schizofrenului ca unitate de flux decodat, schiză, punct-semn sau întrerupere-flux. La un pol strangulează, curgând şi revărsându-se în schimb la celălalt. Sunt neîncetat şi în acelaşi timp în întârziere şi în avans faţă de sine.[106] Dar cum se poate împăca nostalgia şi necesitatea Urstaat-ului cu imperativul şi inevitabilitatea fluxiunii fluxurilor?

---

[106] Suzanne de Brunhoff, *La Monnaie chez Marx*, Ed. Sociales, 1967, p. 147: „Iată de ce în capitalism până şi creditul, constituit ca sistem, reuneşte elemente compozite, *precapitaliste* (moneda, comerţul cu bani) şi *postcapitaliste* (circulaţia creditului fiind o circulaţie superioară...). Adaptat la nevoile capitalismului, creditul nu este niciodată contemporan cu adevărat cu capitalul. Sistemul de finanţare născut din modul de producţie capitalist rămâne un bastard".

Cum trebuie să procedeze pentru ca decodarea și deteritorializarea, constitutive pentru sistem, să nu-l facă să scape pe la un capăt sau celălalt, ieșind din axiomatică și înnebunind mașina (un chinez la orizont, un cubanez lansator de rachete, un arab care deturnează avioane, un răpitor de consuli, un membru al Panterelor negre, un Mai '68, sau chiar numai niște hippies drogați ori niște homosexuali înfuriați etc.). Se oscilează între supraîncărcăturile paranoice reacționare și încărcăturile subterane, schizofrenice și revoluționare. Mai mult, nici măcar nu se știe prea bine cum merg lucrurile de o parte și de cealaltă: cei doi poli ambigui ai delirului, transformările lor, felul în care, într-o împrejurare sau alta, un arhaism sau un folclor se pot încărca brusc cu o periculoasă valoare progresistă. Cum poate deveni așa ceva fascist sau revoluționar, în asta constă problema delirului universal în privința căreia toată lumea tace, mai ales și în primul rând psihiatrii (n-au nici cea mai mică idee în această privință; și de ce ar avea?). Atât capitalismul, cât și socialismul par sfâșiate între semnificantul despotic, pe care-l adoră, și figura schizofrenică, care le poartă. Și atunci ne vedem întru totul îndreptățiți să păstrăm două concluzii anterioare care păreau a se opune. Pe de o parte, statul modern formează o adevărată ruptură spre înainte față de statul despotic, în funcție de propria împlinire a unei deveniri imanente, de propria decodare generalizată a fluxurilor și de propria axiomatică ce vine să ia locul codurilor și al supracodărilor. Pe de altă parte însă, n-a existat niciodată și nici acum nu există decât un singur stat, Urstaat-ul, formațiunea despotică asiatică, ce constituie, în stare de retragere, singura ruptură pentru întreaga istorie, din moment ce nici măcar axiomatica socială modernă nu poate să funcționeze decât reînviindu-l ca pe unul dintre polii între care se operează propria ei ruptură. Sistem democratic, fascism, socialism, care dintre ele nu e bântuit de Urstaat ca model de

neegalat? Şeful poliţiei dictatorului local Duvalier se numea Desyr.

Atâta doar că un lucru nu reînvie şi nu a fost adus la viaţă prin aceleaşi procedee. Am deosebit trei mari maşini sociale corespunzătoare sălbaticilor, barbarilor şi civilizaţilor. Prima este maşina teritorială subiacentă, care constă în a coda fluxurile pe corpul plin al pământului. A doua este maşina imperială transcendentă, care constă în a supracoda fluxurile pe corpul plin al despotului şi al aparatului său, Urstaat-ul: ea operează prima mare mişcare de deteritorializare, dar numai pentru că îşi adaugă propria unitate eminentă comunităţilor teritoriale pe care le păstrează, reunindu-le, supracodându-le şi însuşindu-şi supramunca. Cea de-a treia este maşina modernă imanentă, care constă în a decoda fluxurile pe corpul plin al capitalului-bani: ea a realizat imanenţa, a făcut concret abstractul ca atare, a naturalizat artificialul, înlocuind codurile teritoriale şi supracodarea despotică cu o axiomatică a fluxurilor decodate şi cu o regularizare a acestor fluxuri; ea operează cea de-a doua mare mişcare de deteritorializare, de data aceasta însă pentru că nu lasă să se păstreze nimic din coduri şi din supracoduri. Cu toate acestea, ceea ce nu lasă să se păstreze, ea regăseşte prin propriile sale mijloace originale; re-teritorializează acolo unde a pierdut teritorialităţile, creează noi arhaisme acolo unde le distruge pe cele vechi – şi cele două îşi dau mâna. Istoricul spune: nu, statul modern, cu birocraţia şi tehnocraţia sa, nu seamănă cu vechiul stat despotic. Şi e evident că este aşa, din moment ce într-un caz este vorba de a reteritorializa nişte fluxuri decodate, în vreme ce în al doilea este vorba de a supracoda nişte fluxuri teritoriale. În mod paradoxal, pentru a-şi opera propriile re-teritorializări, capitalismul se serveşte de Urstaat. Imperturbabilă însă, axiomatica modernă reproduce, în adâncul imanenţei sale, Urstaat-ul transcendent ca pe propria sa limită devenită interioară şi ca pe unul dintre polii între care ea este determinată să oscileze.

Iar sub caracterul ei imperturbabil şi cinic, ea este lucrată de nişte mari forţe, care formează celălalt pol al axiomaticii, accidentele sale, rateurile şi şansele ei de a exploda, de a face să treacă ceea ce decodează prin şi dincolo de zidul propriilor regularizări imanente şi al propriilor resurecţii transcendentale. Fiecare tip de maşină socială produce un anumit gen de *reprezentare*, ale cărei elemente se organizează pe suprafaţa socius-ului: sistemul conotării-conexiune din cadrul maşinii teritoriale sălbatice, corespunzător codării fluxurilor; sistemul subordonării-disjuncţie din cadrul maşinii despotice barbare, corespunzător supracodării; şi sistemul coordonării-conjuncţie din cadrul maşinii capitaliste civilizate, corespunzător decodării fluxurilor. Deteritorializare, axiomatică şi re-teritorializare, acestea sunt cele trei elemente de suprafaţă ale reprezentării dorinţei în cadrul socius-ului modern. Recădem, atunci, peste aceeaşi întrebare: care este, pentru fiece caz în parte, raportul dintre producţia socială şi producţia dezirantă, odată ce am stabilit că între cele două există întotdeauna atât identitate de natură, cât şi diferenţă de regim? Este oare posibil ca identitatea de natură să-şi atingă punctul de maxim în regimul reprezentării capitaliste moderne, dat fiind că aici ea se realizează în mod „universal" în imanenţă şi în fluxiunea fluxurilor decodate? Şi, tot aici, ca diferenţa de regim să fie şi ea cea mai mare, această reprezentare operând asupra dorinţei o reprimare-refulare mai puternică decât oricare alta, dat fiind că, graţie imanenţei şi decodării, antiproducţia s-a răspândit în întreaga producţie, în loc să rămână localizată în sistem, degajând un formidabil instinct al morţii care impregnează şi striveşte acum dorinţa? Şi ce este această moarte care urcă neîncetat dinăuntru, dar care trebuie să vină din afară – şi care, în cazul capitalismului, urcă cu o putere cu atât mai mare cu cât încă nu se poate întrezări prea bine care este acel afară care o va face să vină? Pe scurt, teoria generală a societăţii este o teorie generalizată a fluxurilor; în funcţie de ea va

trebui să estimăm raportul dintre producţia socială şi producţia dezirantă, variaţiile acestui raport de la caz la caz şi limitele acestui raport în interiorul sistemului capitalist.

*

În maşina teritorială şi chiar şi în cea despotică, reproducerea socială economică nu este niciodată independentă de reproducerea umană, de forma socială a acestei reproduceri umane. Familia este, prin urmare, un praxis deschis, o strategie coextensivă cu întregul câmp social; raporturile de filiaţie şi de alianţă sunt determinante, sau mai curând „determinate să fie dominante". Marcaţi, înscrişi pe socius sunt, într-adevăr, în mod nemijlocit, producătorii (sau nonproducătorii), în funcţie de rangul familiei din care fac parte şi de rangul fiecăruia în interiorul propriei familii. Procesul de reproducere nu este direct economic, dar trece prin factorii noneconomici ai relaţiilor de rudenie. Acest lucru este adevărat nu numai pentru maşina teritorială şi pentru grupurile locale care determină locul fiecăruia în parte în cadrul reproducerii sociale economice în funcţie de rangul său din punctul de vedere al alianţelor şi al filiaţiilor, ci şi pentru maşina despotică, ce le dublează pe acestea cu raporturile noii alianţe şi ale filiaţiei directe (de unde şi rolul familiei suveranului în supracodarea despotică, precum şi acela al „dinastiei", oricare ar fi mutaţiile şi incertitudinile, care se înscriu întotdeauna în aceeaşi categorie a noii alianţe). Lucrurile nu mai stau deloc la fel în cazul sistemului capitalist.[107] Reprezentarea nu se mai raportează, aici, la un obiect distinct, ci la activitatea productivă însăşi. Socius-ul ca şi corp plin a devenit nemijlocit

[107] *Cf.* analiza diferenţială a modurilor de producţie efectuată de Emmanuel Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, pp. 140-155 (de ce, în societăţile precapitaliste, „reproducerea structurii economice şi sociale depinde în mare măsură de condiţiile în care se operează reproducerea fizică a grupului").

economic, în calitate de capital-bani; nu mai îngăduie niciun alt element presupus. Înscrişi şi marcaţi nu mai sunt, de data aceasta, producătorii sau nonproducătorii, ci forţele şi mijloacele de producţie ca şi cantităţi abstracte care devin efectiv concrete prin punerea lor în relaţie sau prin conjugarea lor: forţă de muncă sau capital, capital constant sau capital variabil, capital de filiaţie sau de alianţă... Capitalul este cel care şi-a asumat şi şi-a însuşit, acum, raporturile de alianţă şi de filiaţie. Rezultă de aici o privatizare a familiei, conform căreia ea încetează să mai împrumute propria sa formă socială reproducerii economice: este ca şi dezinvestită, scoasă în afara câmpului; pentru a vorbi în termenii lui Aristotel, ea nu mai este decât forma materiei sau a materialului uman care este subordonat formei sociale autonome a reproducerii economice, venind să ocupe exact locul pe care i-l atribuie aceasta. Altfel spus, elementele producţiei şi ale antiproducţiei nu se mai reproduc la fel ca oamenii înşişi, ci văd în aceştia un simplu material pe care forma reproducerii economice îl preorganizează într-un mod cu totul distinct faţă de cel pe care acesta îl are ca reproducere umană. Şi tocmai pentru că este privatizată, scoasă în afara câmpului, forma materialului sau a reproducerii umane produce nişte oameni pe care nu este deloc greu să îi presupunem ca fiind cu toţii egali între ei; dar în interiorul câmpului însuşi, forma reproducerii sociale economice a preformat deja forma materialului pentru a-l produce, acolo unde este nevoie, pe *capitalist* ca funcţie derivată a capitalului, pe *muncitor* ca funcţie derivată a forţei de muncă etc., în aşa fel încât familia este dinainte, din capul locului reordonată de către ordinea claselor (tocmai în acest sens este segregarea singura origine a egalităţii...).[108]

[108] Despre producerea „capitalistului" etc., Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, Pléiade II, pp. 357-358, şi *Le Capital*, I, 7, cap. 24, Pléiade I, pp. 1095-1096.

Această scoatere a familiei în afara câmpului social este, în acelaşi timp, şi cea mai mare şansă socială a ei. Căci aceasta este condiţia sub care întregul câmp social se va putea *aplica* familiei. Persoanele individuale sunt în primul rând persoane sociale, adică funcţii derivate ale unor cantităţi abstracte; devin ele însele concrete prin punerea în raport sau axiomatica acestor cantităţi, prin conjugarea lor. Sunt în mod strict nişte configuraţii sau nişte imagini produse de către semnele-puncte, de către întreruperile-flux, de către purele „figuri" ale capitalismului: capitalismul ca şi capital personificat, altfel spus ca funcţie derivată a fluxului de capital, muncitorul ca forţă de muncă personificată, ca funcţie derivată a fluxului de muncă. Capitalismul îşi burduşeşte, astfel, cu imagini câmpul de imanenţă: până şi mizeria, disperarea, revolta şi, de cealaltă parte, violenţa şi oprimarea exercitate de capital devin imagini ale mizeriei, ale disperării, ale revoltei, ale violenţei şi ale opresiunii. Plecând însă de la figurile nonfigurative şi de la întreruperile-flux care le produc, aceste imagini nu vor deveni ele însele figurante şi reproductive decât informând un material uman, a cărui formă specifică de reproducere recade în afara câmpului social care, totuşi, o determină. Persoanele private sunt, prin urmare, nişte imagini de grad secund, nişte imagini ale unor imagini, altfel spus nişte *simulacre* care primesc, în felul acesta, capacitatea de a reprezenta imaginea de prim grad a persoanelor sociale. Aceste persoane private sunt determinate formal în interiorul locului definit de familia restrânsă ca tată, mamă, copil. Dar în loc ca această familie să fie o strategie care, prin recursul la alianţe şi filiaţii, să se deschidă către întregul câmp social, fiindu-i coextensivă şi reordonându-i coordonatele, ea nu mai este, s-ar putea spune, acum, decât o simplă tactică asupra căreia câmpul social se închide, aplicându-i propriile lui exigenţe autonome de reproducere şi reordonând-o pe toate dimensiunile lui. Alianţele şi filiaţiile nu mai trec prin oameni, ci prin bani; şi atunci

familia devine un microcosmos, capabilă să exprime ceea ce ea nu mai domină. Dintr-un anumit punct de vedere, situaţia nu s-a schimbat; căci ceea ce este investit prin intermediul familiei este tot câmpul social economic, politic şi cultural, cu întreruperile şi fluxurile lui. Persoanele private sunt o iluzie, imagini ale unor imagini şi derivate ale altor derivate. Din alt punct de vedere însă, totul s-a schimbat, dat fiind că familia, în loc să mai contribuie la constituirea şi la dezvoltarea factorilor dominanţi ai reproducerii sociale, se mulţumeşte acum să aplice şi să învăluie, să cuprindă aceşti factori în propriul său mod de producţie. Tata, mama şi copilul devin, astfel, simulacrul imaginilor capitalului („Domnul Capital, Doamna Pământ" şi odrasla lor, Muncitorul...), făcând ca aceste imagini să nu mai fie recunoscute în dorinţa determinată, acum, să nu mai investească decât simulacrul lor. Determinările familiale devin aplicarea axiomaticii sociale. Familia devine subansamblul la care se aplică ansamblul câmpului social. Cum *fiecare* are, ca persoană privată, un tată şi o mamă, avem de-a face cu un subansamblu distributiv care simulează pentru fiecare în parte ansamblul colectiv al persoanelor sociale, închizându-i domeniul şi amestecându-i imaginile. Totul se rabate pe triunghiul tată-mamă-copil, care rezonează răspunzând „tati-mami" de fiecare dată când e stimulat cu imaginile capitalului. Altfel spus, Oedip se apropie cu paşi mari: el se naşte în interiorul sistemului capitalist al aplicării imaginilor sociale de gradul unu peste imaginile familiale private de gradul doi. Este ansamblul de sosire care răspunde unui ansamblu de pornire socialmente determinat. Este formaţiunea noastră colonială intimă care răspunde formei de suveranitate socială. Suntem cu toţii nişte mici colonii, iar cel care ne colonizează este Oedip. Atunci când familia încetează să mai fie o unitate de producţie şi de reproducere şi când conjuncţia îşi regăseşte în ea sensul unei simple unităţi de consum, ceea ce consumăm este tati-mami. În ansamblul de pornire există patronul, şeful,

preotul, poliţaiul, perceptorul, soldatul, muncitorul, toate maşinile şi teritorialităţile, toate imaginile sociale ale societăţii noastre; în ansamblul de sosire în schimb, nu mai există, la limită, decât tata, mama şi eu, semnul despotic readunat laolaltă de tata, teritorialitatea reziduală rezumată de mama şi eul divizat, tăiat, castrat. Această operaţiune de rabatare, de pliere şi de aplicare nu este oare tocmai cea care îl face pe Lacan să spună, trădând în mod voit secretul psihanalizei ca axiomatică aplicată: ceea ce pare a „se desfăşura mai liber în ceea ce numim dialogul analitic depinde de fapt de un fundament perfect reductibil la câteva articulaţii esenţiale şi formalizabile"?[109] Totul e preformat şi aranjat dinainte. Câmpul social în interiorul căruia fiecare acţionează şi suportă ca agent colectiv de enunţare, ca agent de producţie şi de antiproducţie se rabate pe Oedip, în interiorul căruia fiecare se simte acum prins în colţul său, divizat conform liniei care-l împarte în subiect al enunţului şi subiect al enunţării individuali. Subiectul enunţului este persoana socială, iar subiectul enunţării, persoana privată. E „deci" vorba de tatăl tău, de mama ta, de tine: conjugarea familială rezultă din conjuncţiile capitaliste, în măsura în care acestea se aplică unor persoane privatizate. Suntem siguri că vom regăsi pe tati-mami-eu pretutindeni, din moment ce am aplicat totul pe ele. Domnia imaginilor, acesta este noul mod în care capitalismul utilizează schizele şi deturnează fluxurile: nişte imagini compozite, nişte imagini rabatate peste nişte imagini, astfel încât, la capătul operaţiei, micuţul eu al fiecăruia în parte, raportat la propriul său tati-mami, să fie cu adevărat centrul lumii, buricul pământului. Mult mai vicleană decât domnia subterană a fetişurilor pământului şi decât domnia cerească a idolilor despotului, iată urcarea pe tron a maşinii oedipian-narcisice: „Nicio glifă şi nicio hieroglifă, ... vrem realitatea obiectivă, reală, ... altfel spus ideea-Kodak... Pentru fiecare bărbat şi fiecare femeie în parte,

[109] J. Lacan, *Lettres de l'école freudienne*, 7 martie 1970, p. 42.

universul nu este decât ceea ce înconjură absoluta sa micuţă imagine despre el însuşi sau ea însăşi... O imagine! Un instantaneu-kodak dintr-un film universal alcătuit din instantanee"[110]. Fiecare în parte ca mic microcosmos triangulat, eul narcisic confundându-se cu subiectul oedipian.

Oedip, în sfârşit, este, până la urmă, o operaţiune extrem de simplă, uşor formalizabilă, într-adevăr. Cu simpla rezervă că ea angajează istoria universală. Am văzut sensul în care schizofrenia era *limita absolută* a oricărei societăţi, în măsura în care ea face să treacă fluxuri decodate şi deteritorializate pe care le redă producţiei dezirante, „la limita" întregii producţii sociale. Iar capitalismul, *limita relativă* a oricărei societăţi, în măsura în care axiomatizează fluxurile decodate şi re-teritorializează fluxurile deteritorializate. Acesta şi este motivul pentru care capitalismul îşi află în schizofrenie propria sa *limită exterioară*, pe care nu încetează s-o respingă şi s-o conjure, în timp ce-şi produce el însuşi propriile sale *limite imanente* pe care le deplasează şi le extinde neîncetat. De o *limită interioară* deplasată capitalismul mai are, însă, nevoie şi în alt fel: tocmai pentru a neutraliza şi a împinge tot mai departe limita exterioară absolută, limita schizofrenică, el trebuie s-o interiorizeze, restrângând-o de data aceasta, făcând-o să nu mai treacă printre producţia socială şi producţia dezirantă care se desprinde de aceasta, ci prin interiorul înseşi producţiei sociale, între forma reproducerii sociale şi forma unei reproduceri familiale peste care cea dintâi se rabate, între ansamblul social şi subansamblul privat la care cei dintâi se aplică. Oedip este tocmai această limită deplasată şi interiorizată, dorinţa care s-a lăsat prinsă în capcana lui. Triunghiul oedipian este teritorialitatea intimă şi privată

[110] D.H. Lawrence, „Art et moralité", 1925, tr. fr. in *Eros et les chiens*, Ed. Bourgois, pp. 48-50. (Despre „realitatea" omului modern ca imagine compozită şi pestriţă, *cf.* Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, II, „Despre ţara culturii".)

corespunzătoare tuturor eforturilor de re-teritorializare socială ale capitalismului. Limită deplasată, dat fiind că este reprezentatul deplasat al dorinţei, aşa a funcţionat întotdeauna Oedip pentru orice formaţiune. În cadrul formaţiunilor primitive însă, această limită rămâne neocupată, şi aceasta exact în măsura în care fluxurile sunt codate, iar jocul alianţelor şi al filiaţiilor menţin familiile extinse la scara determinărilor câmpului social, împiedicând orice rabatere secundară a acestora peste celelalte. În cadrul formaţiunilor despotice, limita oedipiană este ocupată, simbolic ocupată, nu însă trăită şi locuită, în măsura în care incestul imperial operează o supracodare care survolează, şi ea, întregul câmp social (reprezentarea refulantă): operaţiile formale de rabatere, extrapolare etc. care vor ţine, mai târziu, de Oedip, se schiţează deja, dar într-un spaţiu simbolic în care se constituie obiectul înaltului. Abia în cadrul formaţiunii capitaliste limita oedipiană este nu doar ocupată, ci şi trăită şi locuită, în sensul în care imaginile sociale produse de către fluxurile decodate se rabat efectiv peste nişte imagini familiale restrânse investite de dorinţă. În acest punct al imaginarului se constituie Oedip, şi tot aici îşi *încheie el migraţia* prin elementele în profunzime ale reprezentării: *reprezentatul deplasat a devenit ca atare reprezentantul dorinţei*. Este, aşadar, de la sine înţeles că această devenire şi această constituire nu se fac sub speciile imaginate în formaţiunile sociale anterioare, dat fiind că complexul imaginar Oedip este cel care rezultă dintr-o astfel de devenire, nu invers. Nu printr-un flux de dejecţii sau un val de incest se instalează Oedip, ci prin fluxurile decodate ale capitalului-bani. Valurile de incest şi de dejecţii derivă doar secundar din acestea, în măsura în care transportă acele persoane private pe care se rabat şi se aplică fluxurile de capital (de unde şi geneza complicată, total deformată în cadrul ecuaţiei psihanalitice căcat = bani: de fapt, este vorba de un sistem de întâlniri şi de conjuncţii, de derivate şi de rezultante între fluxuri decodate).

Există în Oedip o recapitulare a celor trei stadii şi a celor trei maşini. Căci el se pregăteşte în maşina teritorială, drept limită goală neocupată. Se formează în maşina despotică ca limită ocupată simbolic. Dar nu se umple, nu se împlineşte, nu se efectuează decât devenind complexul imaginar Oedip din maşina capitalistă. Maşina despotică menţinea teritorialităţile primitive, iar maşina capitalistă reînvie Urstaat-ul ca pe unul dintre polii axiomaticii sale, făcând din despot una dintre imaginile sale. Tocmai de aceea Oedip adună şi concentrează totul, totul se regăseşte în Oedip, care este într-adevăr rodul întregii istorii universale, dar în sensul singular în care capitalismul este deja. Iată întreaga serie, *fetişuri, idoli, imagini şi simulacre*: fetişurile teritoriale, idolii şi simbolurile despotice, totul este reluat de către imaginile capitalismului, care le împinge şi le reduce la simulacrul oedipian. Reprezentantul grupului local prin Laios, teritorialitatea prin Iocasta, despotul prin Oedip însuşi: „imagine pestriţă a tot ce s-a crezut vreodată". Nu este de mirare că Freud a căutat în Sofocle imaginea centrală a lui Oedip-despot, mitul devenit tragedie, pentru a o face să lumineze în două direcţii opuse, direcţia ritualică primitivă din *Totem şi tabu* şi direcţia privată a omului modern care visează (Oedip poate să fie un mit, o tragedie, un vis: întotdeauna, el exprimă deplasarea limitei). Oedip n-ar fi nimic dacă impunerea simbolică a unui obiect al înaltului, în cadrul maşinii despotice, n-ar face mai întâi posibile operaţiunile de pliere şi de rabatere care vor duce la constituirea lui în interiorul câmpului modern: *cauza* triangulaţiei. De unde extrema importanţă, dar totodată şi indeterminarea, indecidabilitatea tezei celui mai profund inovator din psihanaliză, care face ca limita deplasată să treacă printre simbolic şi imaginar, între castrarea simbolică şi complexul imaginar Oedip. Căci castrarea în ordinea semnificantului despotic, ca lege a despotului şi efect al obiectului din înalt, este de fapt condiţia formală a imaginilor oedipiene, care se

vor desfăşura în câmpul de imanenţă pe care retragerea semnificantului îl lasă descoperit. Ajung la dorinţă atunci când ajung la castrare!... Ce semnifică ecuaţia dorinţă-castrare, dacă nu, într-adevăr, o operaţiune miraculoasă, care constă în a reintroduce dorinţa sub legea despotului, în a introduce în adâncul ei lipsa şi în a ne salva de la Oedip printr-o extraordinară regresiune? Extraordinară, fantastică şi genială regresiune: trebuia s-o facă cineva, „nu m-a ajutat nimeni", aşa cum spune Lacan, să scutur jugul lui Oedip şi să-l duc până în punctul propriei autocritici. S-a întâmplat însă, la fel ca în povestea acelor membri ai Rezistenţei care, vrând să distrugă un pilon, au echilibrat atât de bine încărcăturile de explozibil încât pilonul a sărit în aer şi a recăzut la loc în gaură. De la simbolic până la imaginar, de la castrare până la Oedip şi de la era despotică până la capitalism, avem de-a face, în sens invers, cu progresul care face ca obiectul din înalt, survolant şi supracodant, să se retragă, făcând loc unui câmp social de imanenţă în care fluxurile decodate produc imagini, şi le rabat. De unde cele două aspecte ale semnificantului, ca obiect transcendent barat prins într-un punct de maxim care distribuie lipsa şi ca sistem imanent de relaţii între nişte elemente minimale care vin să umple câmpul rămas descoperit (oarecum în acelaşi fel cu cel în care, conform tradiţiei, se face trecerea de la Fiinţa parmenidiană la atomii lui Democrit).

Un obiect transcendent din ce în ce mai spiritualizat pentru un câmp de forţe din ce în ce mai imanent, din ce în ce mai interiorizat: aceasta este evoluţia datoriei infinite – trecând prin catolicism, apoi prin Reformă. Extrema spiritualizare a statului despotic şi extrema interiorizare a câmpului capitalist definesc conştiinţa încărcată. Aceasta nu este opusul cinismului; ci, la persoanele private, corelativul cinismului persoanelor sociale. Toate procedeele cinice ale conştiinţei încărcate, aşa cum mai întâi Nietzsche, apoi Lawrence şi Miller le-au analizat pentru a defini omul european al civilizaţiei –

domnia imaginilor şi hipnoza, toropeala pe care ele o propagă; ura împotriva vieţii, împotriva a tot ce e viu, ce trece şi curge; universala efuziune a instinctului morţii; depresia, vinovăţia utilizată ca mijloc de contaminare, sărutul vampirului: nu ţi-e ruşine să fii fericit? Urmează exemplul meu, n-o să-ţi dau pace până ce nu vei spune şi tu „e vina mea", o, abjectă contagiune a depreşivilor, nevroza ca unică maladie, constând în a-i îmbolnăvi pe ceilalţi; structura permisivă: să pot înşela, fura, înjunghia, ucide, dar numai în numele ordinii sociale, iar tati-mami să fie mândri de mine; dubla direcţie imprimată resentimentului, întoarcere împotriva sieşi şi proiectare împotriva celuilalt: tatăl a murit, cine l-a ucis? Este vina ta, evreule, arabule, chinezule, toate resursele rasismului şi ale segregării; dorinţa abjectă de a fi iubit, smiorcăiala de a nu fi suficient de iubit, de a nu fi „înţeles", în paralel cu reducerea sexualităţii la „micul secret murdar", toată această *psihologie de preot* –, nu există un singur procedeu din acestea care să nu-şi afle în Oedip solul hrănitor şi hrana. Tot aşa cum nu există, de asemenea, un singur procedeu din acestea care să nu fie utilizat şi să nu se dezvolte în psihanaliză: psihanaliza ca nou avatar al „idealului ascetic". Încă o dată, nu psihanaliza este cea care inventează complexul Oedip: îi oferă doar o ultimă teritorialitate, divanul, şi o ultimă lege, pe analistul-despot şi perceptor de arginţi. Mama însă, ca simulacru de teritorialitate, şi tatăl ca simulacru de lege despotică, împreună cu eul tăiat, clivat, castrat, sunt produsele capitalismului, în măsura în care acesta montează o operaţiune fără echivalent în celelalte formaţiuni sociale. Pretutindeni în alte părţi, poziţia familială este doar un stimulus pentru investirea câmpului social de către dorinţă: imaginile familiale nu funcţionează decât deschizându-se spre imaginile sociale cu care se acuplează sau se înfruntă de-a lungul unor lupte şi compromisuri; astfel încât ceea ce este investit prin intermediul rupturilor şi

segmentelor de familie sunt rupturile economice, politice şi culturale ale câmpului în care acestea sunt scufundate (*cf.* schizanaliza ndembu). La fel se întâmplă chiar şi în zonele periferice ale capitalismului, unde efortul depus de colonizator pentru a-l oedipianiza pe indigen, complexul Oedip african, se vede contrazis de spulberarea familiei pe liniile de exploatare şi de opresiune socială. Abia în centrul moale al capitalismului, în zonele burgheze temperate, colonia devine, în schimb, intimă şi privată, lăuntrică fiecăruia în parte: atunci, fluxul de investire al dorinţei, care merge de la stimulus-ul familial până la organizaţia (sau dezorganizarea) socială, este într-un anumit sens *acoperit de un reflux* care rabate investirea socială pe investirea familială ca pseudoorganizator. Familia a devenit locul de retenţie şi de rezonanţă al tuturor determinărilor sociale. Ţine de însăşi esenţa investirii reacţionare a câmpului capitalist să aplice toate imaginile sociale simulacrelor unei familii restrânse, în aşa fel încât oriunde întoarcem privirile nu mai întâlnim nimic în afară de tati-mami: acea putreziciune oedipiană care ni se lipeşte de piele. Da, am dorit să mă culc cu mama şi am vrut să-l ucid pe tata; un singur subiect al enunţării, Oedip, pentru toate enunţurile capitaliste şi între ele, ruptura de rabatere, castrarea.

Marx spunea: meritul lui Luther este de a nu mai fi determinat esenţa religiei pe latura obiectului, ci ca religiozitate interioară; meritul lui Adam Smith şi al lui Ricardo este de a nu mai fi determinat esenţa şi natura bogăţiei ca natură obiectivă, ci ca esenţă subiectivă abstractă şi deteritorializată, ca *activitate de producţie în general*. Dar cum această determinare are loc în condiţiile capitalismului, ei obiectivează din nou esenţa, alienând-o şi re-teritorializând-o, de data aceasta sub forma proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie. Astfel încât capitalismul este fără doar şi poate universalul tuturor societăţilor, dar numai în măsura în care este în stare

să-şi susţină până la un anumit punct propria critică, mai bine spus critica mijloacelor prin intermediul cărora el reînlănţuie ceea ce, în el, tindea să se elibereze sau să apară liber.[111] Acelaşi lucru trebuie spus şi despre Freud: măreţia lui este de a nu mai fi determinat esenţa şi natura religiei prin raportare la obiecte, scopuri şi chiar surse (teritorii), ci ca esenţă subiectivă abstractă, ca libido şi sexualitate. Numai că această esenţă, el continuă să o raporteze tot la familie ca ultimă teritorialitate a omului privat (de unde şi situaţia complexului Oedip, marginal mai întâi, în *Trei eseuri...*, apoi închizându-se tot mai mult în jurul dorinţei). E ca şi cum Freud şi-ar cere iertare pentru profunda sa descoperire a sexualităţii, spunându-ne: cel puţin, nu va ieşi din familie! Micul secret murdar în locul marelui necuprins întrezărit. Rabatarea familialistă în locul derivei dorinţei. În locul marilor fluxuri decodate, micile pârâiaşe recodate în patul mămicii. Interioritatea în locul unei noi relaţii cu exteriorul. Prin intermediul psihanalizei, acelaşi discurs al conştiinţei încărcate şi al vinovăţiei îşi înalţă la nesfârşit glasul, aflându-şi hrana (ceea ce se numeşte „a vindeca"). Şi în cel puţin două puncte, Freud absolvă familia reală exterioară de orice păcat, pentru a le interioriza cu atât mai bine, atât păcatul, cât şi familia, în membrul cel mai nevârstnic, copilul. Modul în care el stipulează existenţa unei refulări autonome, independente de reprimare; şi modul în care el renunţă la tema seducerii copilului de către adult, pentru a o înlocui cu fantasma individuală care-i transformă pe părinţii reali în nevinovaţi şi chiar în victime.[112] Căci trebuie ca familia să apară în două forme:

---

[111] Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, Pléiade I, pp. 258-261.

[112] În legătură tocmai cu analiza micului Hans, Erich Fromm a evidenţiat foarte bine tendinţa tot mai accentuată a lui Freud de a stabili vinovăţia copilului şi de a absolvi autoritatea parentală: *La Crise de la psychanalyse*, tr. fr. Anthropos, pp. 79-82, 126-132.

una în care ea este fără doar şi poate vinovată, dar numai în felul în care copilul o trăieşte cu intensitate, interior, şi care se confundă cu propria sa vinovăţie; cealaltă în care ea rămâne instanţă de responsabilitate, în faţa căreia suntem vinovaţi în calitate de copii şi faţă de care devenim răspunzători ca adulţi (Oedip ca boală *şi* ca sănătate, familia ca factor de alienare *şi* ca agent de dezalienare, fie şi doar prin modul în care ea este reconstituită prin transfer). Este exact ceea ce Foucault a arătat în nişte pagini superbe: familialismul inerent psihanalizei reprezintă mai mult o încununare a psihiatriei clasice decât o distrugere a ei. După nebunul pământului şi nebunul despotului, nebunul familiei; ceea ce psihiatria secolului al XIX-lea voise să organizeze în interiorul azilului – „ficţiunea imperativă a familiei", raţiunea-tată şi nebunul-minor, părinţii care nu sunt bolnavi ei înşişi decât de propria lor copilărie –, toate acestea îşi află împlinirea în afara azilului, în psihanaliză şi în cabinetul analistului. Freud este deopotrivă Luther şi Adam Smith al psihiatriei. Mobilizează toate resursele mitului, ale tragediei, ale visului pentru a reînlănţui dorinţa, de data aceasta în interior: un teatru intim. Şi totuşi, Oedip este universalul dorinţei, produsul întregii istorii universale – cu o condiţie care nu este îndeplinită de Freud: aceea ca Oedip să fie capabil, măcar până la un anumit punct, să-şi facă autocritica. Istoria universală nu este decât o teologie, dacă nu-şi cucereşte condiţiile propriei contingenţe, ale propriei singularităţi, ale propriei ironii şi ale propriei critici. Şi în ce anume constau aceste condiţii, acest punct al autocriticii? În a descoperi sub rabatarea familială natura investirilor sociale ale inconştientului. În a descoperi sub fantasma individuală natura fantasmelor de grup. Sau, ceea ce este acelaşi lucru, în a împinge simulacrul până în punctul în care acesta încetează să mai fie imaginea unei imagini pentru a găsi figurile abstracte, fluxurile-schiză, pe care el le

adăpostește disimulându-le. În a înlocui subiectul privat al castrării, clivat într-un subiect al enunțării, și un subiect al enunțului, făcând trimitere doar la cele două ordine de imagini personale, cu agenții colectivi care fac trimitere, în ceea ce îi privește, la niște înlănțuiri mașinice. În a reintroduce teatrul reprezentării în ordinea producției dezirante: întreaga sarcină a schizanalizei.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CAPITOLUL IV

Introducere în schizanaliză

Cine a fost mai întâi, oul sau găina, iar în ceea ce ne priveşte, tata, mama sau copilul? Psihanaliza procedează ca şi cum copilul ar fi prim (tatăl nu este bolnav decât de propria sa copilărie), fiind totodată obligată să postuleze şi o preexistenţă parentală (copilul nu este prim decât faţă de un tată şi de o mamă). Acest lucru se poate vedea clar în postularea existenţei unui părinte al hoardei. Oedip însuşi n-ar fi nimic fără identificarea părinţilor cu copiii; şi nu se poate ascunde că totul începe în mintea tatălui: deci asta vrei, să mă ucizi pe mine şi să te culci cu maică-ta?... Oedip este mai întâi o idee a tatălui: să ne aducem aminte de Laios. Tatăl este cel care face un scandal infernal şi care flutură sabia legii (mama este mai curând îngăduitoare: nu trebuie să facem din asta o mare poveste, e numai un vis, o teritorialitate...). Lévi-Strauss spune foarte bine: „Motivul iniţial al mitului de referinţă constă într-un incest cu mama, de care se face vinovat eroul. Totuşi, această vinovăţie pare să existe mai mult în mintea tatălui, care doreşte moartea fiului său şi-şi bate capul s-o provoace... Până la urmă, numai tatăl apare ca vinovat că a vrut să se răzbune. Şi el va fi cel ucis. Această curioasă detaşare faţă de incest apare şi în alte mituri"[1]. *Oedip începe prin a fi o idee de paranoic adult, mai înainte de a deveni un sentiment infantil de nevrozat.* Tocmai de aceea nu reuşeşte psihanaliza să evite o regresie infinită: tatăl a trebuit să fie el însuşi copil, dar nu

[1] Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Plon, 1964, p. 56 (tr. rom. de I. Pânzaru, *Mitologice I. Crud şi gătit*, Ed. Babel, Bucureşti, 1995, p. 74).

a putut să fie decât în raport cu un tată care la rândul său a fost copil în raport cu un tată.

Cum începe un delir? Este posibil ca filmul să poată surprinde mişcarea nebuniei, tocmai pentru că nu este analitic şi regresiv, ci explorează un câmp global de coexistenţă. Un film al lui Nicolas Rey, de exemplu, care încearcă să întruchipeze formarea unui delir pe bază de cortizon: un tată surmenat, profesor de liceu, care face ore suplimentare într-o staţie de radio-taxi şi care este tratat pentru tulburări cardiace. Începe să delireze despre sistemul de educaţie *în general*, despre necesitatea de a restaura o *rasă* pură, despre salvarea *ordinii* morale sociale, după care trece la *religie*, vorbind despre oportunitatea unei reîntoaceri la Biblie, la Avraam... Dar ce a făcut Avraam? Hopa, şi-a ucis sau a vrut să-şi ucidă tocmai fiul, şi poate că singura greşeală a lui Dumnezeu a fost să-i oprească mâna. Ce chestie... Ceea ce ne arată atât de bine filmul, spre ruşinea psihiatrilor, este că orice delir este în primul rând o investire a unui câmp social, economic, politic, cultural, rasial şi rasist, pedagogic, religios: delirantul aplică asupra familiei sale şi asupra fiului său un delir care îi depăşeşte din toate punctele de vedere pe aceştia. Joseph Gabel, prezentând un delir paranoic cu un puternic conţinut politico-erotic şi de mare reformă socială, crede posibil să spună că un astfel de caz rămâne rar şi că, de altfel, originile lui nu pot fi reconstituite.[2] Şi totuşi, este cât se poate de evident că nu există delir care să nu aibă în mod eminent această caracteristică şi care să nu fie în mod originar economic, politic etc., mai înainte de a fi strivit în morişca psihiatrică şi psihanalitică. Preşedintele Schreber nu se va dezminţi în această privinţă (nici tatăl său, inventatorul Pangymnasticonului şi al unui sistem general pedagogic). Şi atunci, totul se schimbă: regresia infinită ne forţa să postulăm

[2] Joseph Gabel, „Délire politique chez un paranoïde", *L'Evolution psychiatrique*, nr. 2, 1952.

un primat al tatălui, dar un primat întotdeauna relativ şi ipotetic, care ne obliga să mergem la infinit, dacă, desigur, nu alegeam să sărim până la poziţia unui tată absolut prim; dar este clar că punctul de vedere al regresiei infinite este rodul abstractizării. Atunci când spunem: tatăl e prim în raport cu copilul, această propoziţie, în sine goală de sens, vrea să spună, concret: investirile sociale sunt prime în raport cu investirile familiale, care nu apar decât prin aplicarea şi rabaterea celor dintâi. A spune că tatăl e prim în raport cu copilul înseamnă a spune, de fapt, că investirea cu dorinţă este în primul rând a unui câmp social în care atât tatăl, cât şi copilul se află scufundaţi, simultan scufundaţi. Să reluăm exemplul locuitorilor Insulelor Marchize, analizat de Kardiner: el face o distincţie între o anxietate alimentară adultă legată de o foamete endemică şi o anxietate alimentară infantilă legată de deficienţa îngrijirilor materne.[3] Nu numai că prima nu poate fi derivată din cea de-a doua, dar nici măcar nu se poate considera, aşa cum face Kardiner, că investirea socială corespunzătoare celei dintâi vine *după* investirea familială infantilă a celei de-a doua. Căci ceea ce este investit în cazul celei dintâi este deja o determinare a câmpului social, şi anume raritatea femeilor, care explică de ce atât adulţii, cât şi copiii „nu au încredere" în acestea. Pe scurt, ceea ce investeşte copilul prin intermediul experienţei infantile – sânul matern şi structura familială – reprezintă deja un stadiu al întreruperilor şi al fluxurilor câmpului social în ansamblul său, fluxuri de femei şi de alimente, înregistrări şi distribuiri. Niciodată adultul nu este un „apoi" al copilului, ci amândoi, în cadrul familiei, vizează determinările câmpului în care atât familia, cât şi ei ca indivizi să scaldă simultan.

[3] Abram Kardiner, *The Individual and his Society*, Columbia University Press, 1939, pp. 223 *sq.* (Iar despre cele două căi posibile, de la copil la adult şi de la adult la copil, *cf.* comentariile lui Mikel Dufrenne, *La Personnalité de base*, P.U.F., 1953, pp. 287-320.)

De aici, necesitatea de a menţine ca valabile trei concluzii. 1°) Din punctul de vedere al regresiei, care nu are decât un sens *ipotetic*, tatăl e prim în raport cu copilul. Părintele paranoic este cel care îl oedipianizează pe fiu. Vinovăţia este o idee proiectată de tată mai înainte de a deveni un sentiment lăuntric pe care-l resimte fiul. Prima greşeală a psihanalizei este de a proceda de parcă lucrurile ar începe odată cu copilul. Ceea ce o împinge să dezvolte o absurdă teorie a fantasmei, conform căreia tatăl, mama, acţiunile şi pasiunile lor reale trebuie să fie înţelese în primul rând ca nişte „fantasme" ale copilului (abandonarea de către Freud a temei seducţiei). 2°) Dacă regresia, considerată în mod absolut, se dovedeşte inadecvată e pentru că ea ne închide în simpla reproducere sau procreare. Cu atât mai mult cu cât, prin corpurile organice şi persoanele organizate, ea nu ajunge decât până la obiectul reproducerii. Doar punctul de vedere al ciclului este *categoric şi absolut*, dat fiind că ajunge până la producţie ca subiect al reproducerii, adică până la procesul de autoproducere al inconştientului (unitatea dintre istorie şi Natură, dintre *Homo natura* şi *Homo historia*). Nu sexualitatea, firește, se află în slujba procreării, ci procrearea progresivă sau regresivă se află în slujba sexualităţii ca mişcare ciclică prin care inconştientul, continuând să rămână „subiect", se reproduce pe sine. Nu mai este cazul, atunci, să ne întrebăm cine, dintre tată şi copil, este primul, pentru simplul motiv că o astfel de întrebare nu se pune decât în cadrul familialismului. Prim este tatăl faţă de copil, dar numai pentru că primă este investirea socială faţă de investirea familială, investirea socială a câmpului social în care tatăl, copilul, familia ca subansamblu se află scufundate în acelaşi timp. Întâietatea câmpului social ca ţintă a investirii dezirante defineşte ciclul şi stadiile prin care trece un subiect. Cea de-a doua greşeală pe care psihanaliza a comis-o exact în momentul când îşi desăvârşea separarea

sexualităţii faţă de reproducere este de a fi rămas prizoniera unui familialism impenitent, care o condamna să se mişte doar în cadrul mişcării de regresiune sau de progresie (până şi concepţia psihanalitică despre repetiţie rămâne prizoniera acestei mişcări). 3°) În sfârşit, punctul de vedere al comunităţii, care e *disjunctiv* sau dă seamă de disjuncţiile din interiorul ciclului. Nu numai procrearea este secundă faţă de ciclu, ci şi transmiterea este secundă faţă de o informaţie şi de o comunicare. Revoluţia genetică s-a produs în momentul când s-a descoperit că nu există o transmisie propriu-zisă de fluxuri, ci o comunicare a unui cod şi a unei axiomatici, a unei combinatorii ce informează fluxurile. La fel se întâmplă şi în cazul câmpului social: codarea şi axiomatica lui definesc în primul rând, în sânul său, o comunicare a inconştienturilor. Acest fenomen al comunicării, pe care Freud l-a întâlnit în mod marginal, în observaţiile sale despre ocultism, constituie, de fapt, norma, trimiţând pe un plan secund problemele de transmisie ereditară care animau polemica Freud-Jung.[4] Se dovedeşte, astfel, că în câmpul social comun, primul lucru pe care fiul îl refulează, sau pe care trebuie să-l refuleze, sau pe care încearcă să-l refuleze este *inconştientul tatălui şi al mamei.* Tocmai eşecul acestei refulări constituie baza nevrozelor. Însă această comunicare a inconştienturilor nu are câtuşi de puţin ca principiu familia, ci comunitatea câmpului social în calitatea acestuia de obiect al investiţiei dorinţei. Din absolut toate punctele de vedere, familia nu este niciodată determinantă, ci numai determinată, mai întâi ca stimulus de pornire, apoi ca ansamblu de sosire, şi în sfârşit ca intermediar şi ca interceptare a comunicării.

[4] Problema, fundamentală totuşi, a comunicării inconştienturilor a mai fost, de asemenea, pusă şi din perspectiva fenomenelor marginale ale ocultismului, mai întâi de către Spinoza, în scrisoarea 17 către Balling, iar apoi de către Myers, James, Bergson etc.

Dacă investirea familială nu reprezintă decât o dependenţă şi o aplicaţie a investirilor inconştiente ale câmpului social – şi dacă acest lucru este valabil atât despre copil, cât şi despre adult; dacă este adevărat că, în genere, copilul, prin intermediul teritorialităţii-mamă şi al legii-tată, vizează deja schizele şi fluxurile codificate şi axiomatizate ale câmpului social –, va trebui să facem ca diferenţa esenţială să treacă prin interiorul acestui domeniu. Delirul este matricea generală a oricărei investiri sociale inconştiente. Orice investire inconştientă mobilizează un joc delirant al dezinvestirilor, contrainvestirilor şi suprainvestirilor. În acest sens am văzut că există, însă, două mari tipuri de investire socială, segregativă şi nomadică, precum doi poli ai delirului: un tip sau pol paranoic fascizant, care investeşte formarea suveranităţii centrale, suprainvestind-o prin transformarea ei în cauza finală eternă a tuturor celorlalte forme sociale din istorie, contrainvestind enclavele şi periferia şi dezinvestind orice figură liberă a dorinţei – da, sunt de-al vostru, şi din clasa şi rasa superioare. Şi un tip sau pol schizo-revoluţionar, care urmează *liniile de fugă* ale dorinţei, străpungând zidul şi făcând fluxurile să treacă mai departe, montându-şi maşinile şi grupurile aflate în fuziune în enclave sau la periferie, procedând, prin urmare, invers decât primul tip: nu sunt dintre voi, sunt pe vecie din rasa inferioară, sunt un animal, un negru. Oamenii cumsecade spun că nu trebuie să fugim, că nu e bine, că este ineficient şi că trebuie să lucrăm pentru introducerea unor reforme. Revoluţionarul ştie, însă, că fuga e revoluţionară, *withdrawal*, *freaks*, cu condiţia de a antrena pânza şi de a trage după sine o bucată din sistem. A trece prin zid, chiar dacă pentru asta este nevoie să te faci negru, asemeni lui John Brown. George Jackson: „Este adevărat că, probabil, fug, dar pe întregul parcurs al fugii mele caut o armă!" Există, fără îndoială, surprinzătoare oscilaţii ale inconştientului între un pol şi celălalt al delirului: felul în care

o neaşteptată forţă revoluţionară poate să emane uneori chiar din sânul celor mai nefaste arhaisme; şi, invers, felul în care totul poate lua o turnură sau se poate reînchide în fascism, recăzând în arhaism. Pentru a ne menţine la exemple literare: cazul Céline, marele delirant care evoluează comunicând tot mai intens cu paranoia tatălui. Cazul Kerouac, artistul cu cele mai sobre mijloace, care a efectuat o „fugă" revoluţionară şi care se regăseşte brusc în plin vis despre Marea Americă, pornind apoi în căutarea strămoşilor săi bretoni, aparţinând rasei superioare. Căci nu este oare însuşi destinul literaturii americane să depăşească limite şi frontiere, făcând să treacă fluxurile deteritorializate ale dorinţei, dar şi să le facă să transporte teritorialităţi fascizante, moralizante, puritane şi familialiste? Aceste oscilaţii ale inconştientului, aceste treceri subterane de la un tip de investire libidinală la celălalt constituie unul dintre principalele obiecte ale schizanalizei. Cei doi poli uniţi de Artaud prin formula magică: Heliogabal-anarhist, „imaginea tuturor contradicţiilor omeneşti şi a contradicţiei *în sânul principiului*". Nicio trecere însă nu împiedică şi nu suprimă diferenţa de natură dintre cei doi poli, dintre cele două tipuri: nomadismul şi segregarea. Dacă putem să definim această diferenţă ca fiind aceea care separă paranoia de schizofrenie este, pe de o parte, pentru că am distins procesul schizofrenic („străpungerea") de accidentele şi de repercusiunile care-l blochează şi-l întrerup („prăbuşirea") şi, pe de altă parte, pentru că am definit atât paranoia, cât şi schizofrenia ca fiind independente de orice pseudoetiologie familială, făcându-le să vizeze direct câmpul social: numele din istorie, nu numele tatălui. Natura investirilor familiale este cea care depinde, din contră, de întreruperile şi de fluxurile câmpului social aşa cum sunt ele investite, conform unui tip sau celuilalt, la un pol sau la celălalt. Iar copilul nu aşteaptă să devină adult pentru a surprinde, dedesubtul perechii tata-mama, problemele economice, financiare, sociale şi culturale care străbat o

familie: apartenenţa sau dorinţa sa de a aparţine unei „rase" superioare sau inferioare, conţinutul reacţionar sau revoluţionar al unui grup familial în legătură cu care el îşi pregăteşte deja rupturile sau supunerile. Ce supă, ce coacervat şi familia, frământată de vârtejuri şi de contracurenţi, trasă într-un sens sau în celălalt, făcând ca bacilul oedipian să prindă sau să nu prindă, să-şi impună tiparul sau să nu reuşească să şi-l impună, în conformitate cu direcţiile de o cu totul altă natură care o traversează din exterior. Oedip, vrem, adică, să spunem, se naşte dintr-o aplicare şi dintr-o rabatere pe nişte imagini personalizate, ce presupune o investire socială de tip paranoic (acesta şi este motivul pentru care Freud descoperă romanul de familie, ca şi pe Oedip de altfel, mai întâi în legătură cu paranoia). Oedip este dependenţă a paranoiei. În timp ce investirea schizofrenică impune o cu totul altă determinare a familiei, sfâşiată după dimensiunile unui câmp social care nu se închide şi nici nu se rabate: familie-matrice pentru nişte obiecte parţiale depersonalizate, care se scufundă la nesfârşit, repetat, în nişte fluxuri torenţiale sau rarefiate ale unui cosmos istoric, ale unui haos istoric. Prefăcătorie matricială a schizofreniei împotriva castrării paranoice; şi linia de fugă împotriva „liniei albastre".

O, mamă
adio
cu un prelung pantof negru
adio
cu partidul comunist şi un ciorap lăsat...
cu pântecele tău enorm flasc
cu frica ta de Hitler
cu gura ta răutăcioasă...
cu pântecele tău de greve şi de coşuri de uzine
cu bărbia ta ca de Troţki şi ca de războiul din Spania

cu vocea ta cântând pentru muncitorii epuizaţi
în putrefacţie...
cu ochii tăi
cu ochii tăi de Rusia
cu ochii de lipsă de bani...
cu ochii tăi de Indie famelică...
cu ochii tăi de Cehoslovacie atacată de roboţi...
cu ochii tăi duşi de poliţai într-o ambulanţă
cu ochii tăi cusuţi pe o masă de operaţie
cu ochii tăi de pancreas amputat
cu ochii tăi de avorturi
cu ochii tăi de electroşocuri
cu ochii tăi de lobotomie
cu ochii tăi de femeie divorţată...[5]

Dar de ce tocmai aceste denumiri, paranoia şi schizofrenie, ca nişte păsări vorbitoare şi ca nişte prenume de fete tinere? De ce urmează investirile sociale această linie de separaţie care le conferă un conţinut efectiv delirant (delirarea istoriei)? Şi în ce anume constă această linie, cum trebuie să definim pe ea schizofrenia şi paranoia? Noi presupunem că totul se petrece pe corpul fără organe; dar acesta pare a avea două feţe. Elias Canetti a arătat foarte bine felul în care paranoicul organiza mase şi „haite". Paranoicul le combină, le opune, le manevrează.[6] Paranoicul maşinează mase, este artistul marilor ansambluri molare, formaţiuni statistice şi gregarităţi, fenomene de mulţimi organizate. El investeşte totul sub specia numerelor mari. În seara de după bătălie, colonelul Lawrence aliniază tinerele cadavre despuiate pe corpul plin al

[5] Allen Ginsberg, *Kaddish*, 1961, tr. fr. Bourgois, pp. 61-63.

[6] Elias Canetti, *Masele şi puterea*, 1960, tr. fr. Gallimard (tr. rom. Nemira, 2000, p. 370): „Patru feluri de mase acţionează în mintea sa: armata, banii, cadavrele şi Curtea cu capitala lui. Le manipulează pe toate fără încetare: fiecare creşte pe socoteala celeilalte... Orice ar întreprinde, ştie să-şi păstreze măcar una dintre aceste mase. Sub niciun motiv nu renunţă la ucideri. Grămezile de cadavre din faţa palatului sunt o instalaţie permanentă".

deşertului. Preşedintele Schreber îi aglutinează pe propriul său corp pe mărunţii oameni, cu miile. S-ar părea că, dintre cele două direcţii ale *fizicii*, direcţia molară care merge spre numerele mari şi spre fenomenele de mulţime, şi direcţia moleculară care se afundă, din contră, în singularităţi, în interacţiunile şi legăturile lor la distanţă sau de diverse feluri, paranoicul a ales-o pe prima: face macrofizică. În vreme ce schizofrenul, din contră, merge în cealaltă direcţie, aceea a microfizicii, a moleculelor în măsura în care acestea nu mai ascultă de legile statisticii; unde şi corpuscule, fluxuri şi obiecte parţiale care nu mai sunt tributare numerelor mari, linii de fugă infinitezimale în locul perspectivelor unor mari ansambluri. Ar fi, fără doar şi poate, o greşeală ca aceste două dimensiuni să fie puse într-o opoziţie de felul celei dintre colectiv şi individual. Pe de o parte, microinconştientul nu prezintă deloc mai puţine aranjamente, conexiuni şi interacţiuni, chiar dacă sunt, toate, de un tip original; iar pe de altă parte, forma persoanelor individualizate nu-i aparţine, dat fiind că el nu lucrează decât cu obiecte parţiale şi fluxuri, ea ţinând, în schimb, de legile de distribuţie statistică ale inconştientului molar, sau macroinconştientului. Freud era darwinist, neodarwinist atunci când afirma că în inconştient totul este o problemă de populaţie (tot aşa cum în abordarea multiplicităţilor el vedea un semn al psihozei).[7] Prin urmare, este mai curând vorba de diferenţa dintre două feluri de colecţii sau de populaţii: marile ansambluri şi micromultiplicităţile. În ambele cazuri, investirea e colectivă, vizează un câmp colectiv; până şi o particulă singură are o undă asociată ca flux care defineşte spaţiul coexistent al prezenţelor *sale*. Orice investire e colectivă, orice fantasmă este de grup şi, din acest punct de vedere, postulare, impunere a unei realităţi. Cele două tipuri

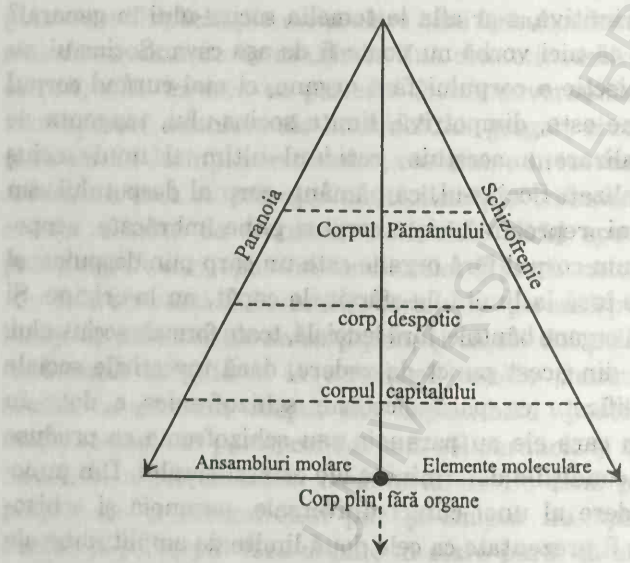
[7] În articolul despre „Inconştient" din 1915, Freud arată că psihoza aduce în scenă mici mulţimi, spre deosebire de nevroză, care are nevoie de un obiect global: mulţimea găurilor, de pildă (Freud explică însă acest fenomen psihotic invocând doar puterea reprezentării verbale).

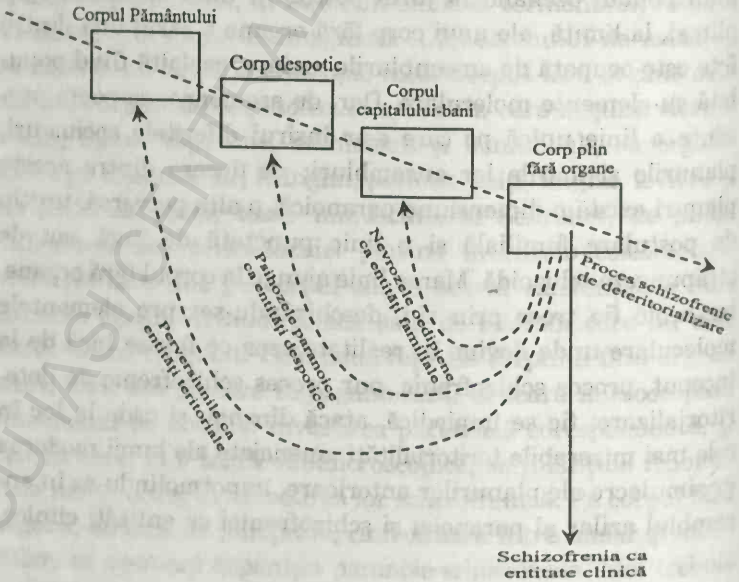
de investire se deosebesc, însă, radical după cum vizează structurile molare care îşi subordonează moleculele sau, dimpotrivă, multiplicităţile moleculare care îşi subordonează fenomenele structurate de mulţime. Una este o investire de *grup aservit*, atât în ceea ce priveşte forma suveranităţii, cât şi formaţiunile coloniale ale ansamblului gregar, care reprimă şi refulează dorinţa persoanelor; cealaltă, o investire de *grup-subiect* în ceea ce priveşte multiplicităţile transversale care conduc dorinţa ca fenomen molecular, altfel spus, obiecte parţiale şi fluxuri, opuse ansamblurilor şi persoanelor.

Este adevărat că investirile sociale se operează pe socius-ul însuşi în calitatea sa de corp plin, şi că cei doi poli ai lor se raportează obligatoriu la caracterul sau la „harta" acestui socius, ca pământ, despot sau capital-bani (pentru fiecare maşină socială în parte, cei doi poli, cel paranoic şi cel schizofrenic, se repartizează în mod variabil). Pe când paranoicul propriu-zis şi schizofrenul pur şi simplu nu operează pe socius, ci pe corpul fără organe în stare pură. Şi atunci s-ar spune că paranoicul, în înţelesul clinic al termenului, ne face să asistăm la naşterea imaginară a fenomenului de masă, şi aceasta la un nivel microscopic încă. Corpul fără organe este asemeni oului cosmic, *molecula uriaşă* în care mişună viermi, bacili, figuri liliputane, animalculi şi homunculi, cu organizarea pe maşinile lor, frânghii, parâme, colţi, unghii, leviere şi scripeţi, catapulte, toate minuscule: la Schreber, de pildă, milioanele de spermatozoizi plutind în razele celeste, sau sufletele care duc pe corpul său o scurtă existenţă de mici oameni. Spune Artaud: lumea asta de microbi care nu este decât neant coagulat. Cele două feţe ale corpului fără organe sunt, deci, cea pe care se organizează, la scară microscopică, fenomenul de masă şi investirea paranoică corespondentă, şi cea pe care, la o scară submicroscopică, se înlănţuie fenomenele moleculare, cu investirea lor schizofrenică. Pe corpul fără organe, ca linie de joncţiune, ca frontieră între molar şi molecular, se operează separaţia paranoia-schizofrenie. Mai trebuie

atunci să credem că investirile sociale sunt nişte proiecţii secunde, ca şi cum un mare schizonoic cu două feţe, părinte al hoardei primitive, s-ar afla la temelia socius-ului în general? Am văzut că nici vorbă nu poate fi de aşa ceva. Socius-ul nu este o proiecţie a corpului fără organe, ci mai curând corpul fără organe este, dimpotrivă, limita socius-ului, tangenta de deteritorializare a acestuia, reziduul ultim al unui socius deteritorializat. Socius-ul, ca pământ, corp al despotului sau capital-bani, reprezintă nişte corpuri pline îmbrăcate, acoperite, aşa cum corpul fără organe este un corp plin despuiat; el aflându-se însă la limită, la sfârşit, la capăt, nu la origine. Şi corpul fără organe bântuie, fără îndoială, toate formele socius-ului. Şi tocmai din acest punct de vedere, dacă investirile sociale pot fi calificate ca paranoice sau schizofrenice e doar în măsura în care ele au paranoia sau schizofrenia ca produse ultime în condiţiile determinate ale capitalismului. Din punctul de vedere al unei clinici universale, paranoia şi schizofrenia pot fi prezentate ca cele două limite de amplitudine ale unui pendul oscilând în jurul postulării unui socius ca corp plin şi, la limită, ale unui corp fără organe a cărui una dintre feţe este ocupată de ansamblurile molare, cealaltă fiind populată cu elemente moleculare. Dar, de asemenea, se poate prezenta o linie unică pe care s-ar înşirui diferitele socius-uri, planurile şi marile lor ansambluri; pe fiecare dintre aceste planuri există o dimensiune paranoică, o alta perversă, un tip de postulare familială şi o linie punctată de fugă sau de străpungere schizoidă. Marea linie ajunge la corpul fără organe, iar acolo fie trece prin zid, deschizându-se spre elementele moleculare unde devine în realitate ceea ce fusese încă de la început, proces schizofrenic, pur proces schizofrenic de deteritorializare; fie se împiedică, atacă din nou şi cade la loc în cele mai mizerabile teritorialităţi amenajate ale lumii moderne ca simulacre ale planurilor anterioare, împotmolindu-se în ansamblul azilar al paranoiei şi schizofreniei ca entităţi clinice,

în ansamblurile şi societăţile artificiale instaurate de perversiune, în ansamblul familial al nevrozelor oedipiene.





BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

*

Ce înseamnă această distingere a două regiuni, una moleculară şi cealaltă molară, una microfizică sau micrologică şi cealaltă statistică şi gregară? Este mai mult decât o metaforă care ar raporta la inconştient o distincţie cu temeiul în fizică, atunci când fenomenele intraatomice sunt opuse fenomenelor de mulţime prin acumulare statistică, ascultând de nişte legi de ansamblu? În realitate, inconştientul chiar este fizică; corpul fără organe şi intensităţile lui sunt materie într-un mod deloc metaforic. După cum nu vrem să reînviem nici problema existenţei unei psihologii individuale şi a unei psihologii colective, şi a anteriorităţii uneia sau a celeilalte; această distincţie, aşa cum apare ea în *Psihologia maselor şi analiza eului*, rămâne prinsă în totalitate în Oedip. În inconştient nu există decât populaţii, grupuri şi maşini. Iar atunci când postulăm, într-un caz, existenţa unui involuntar al maşinilor sociale şi tehnice, iar în celălalt caz existenţa unui inconştient al maşinilor dezirante, este vorba de un raport necesar între nişte forţe elementare prin care se produce inconştientul, celelalte fiind nişte rezultante care reacţionează asupra celor dintâi, nişte ansambluri statistice prin care inconştientul se reprezintă, îndurând deja refularea şi reprimarea forţelor sale elementare productive.

Dar cum se poate vorbi de maşini în această regiune microfizică sau micropsihică, *acolo unde există dorinţă*, adică nu doar funcţionare, ci şi formare şi autoproducere? O maşină funcţionează conform legăturilor prealabile ale structurii sale şi ordinii de instalare a pieselor sale, dar nu se instalează niciodată singură, tot aşa cum nici nu se formează şi nici nu se produce pe sine. Este tocmai ceea ce animă polemica curentă dintre vitalism şi mecanicism: capacitatea maşinii de a da seamă de modurile de funcţionare ale organismului, dar

şi incapacitatea sa funciară de a da seamă de modurile lui de formare. Mecanicismul abstrage din maşini o *unitate structurală* cu ajutorul căreia el explică funcţionarea organismului. Vitalismul invocă o *unitate individuală şi specifică* a viului pe care orice maşină o presupune, în măsura în care ea se subordonează persistenţei organice, prelungindu-i în exterior formaţiunile autonome. Se va observa însă că, într-un fel sau altul, maşina şi dorinţa rămân, astfel, într-o relaţie extrinsecă, fie dorinţa apărând ca un efect determinat de un sistem de cauze mecanice, fie maşina constituind ea însăşi un sistem de mijloace în funcţie de ţelurile dorinţei. Între cele două, legătura rămâne una secundară şi indirectă, atât în cazul noilor mijloace pe care maşina şi le însuşeşte, cât şi în cazul dorinţelor derivate pe care le stârnesc maşinile. Un profund text al lui Samuel Butler, „Cartea maşinilor", ne îngăduie să depăşim, totuşi, aceste puncte de vedere.[8] Este adevărat că, la o primă vedere, acest text pare a nu face altceva decât să opună cele două teme obişnuite, cea conform căreia organismele nu sunt, pentru moment, decât nişte maşini ceva mai perfecţionate („Înseşi lucrurile pe care noi le considerăm ca fiind pur spirituale nu sunt decât nişte rupturi de echilibru dintr-o serie de pârghii, începând cu cele mai mici dintre aceste pârghii care sunt prea mici pentru a fi observate la microscop"), şi cea conform căreia maşinile nu sunt niciodată decât nişte prelungiri ale organismului („Animalele situate pe o treaptă inferioară îşi păstrează toate mădularele acasă, în propriile lor trupuri, dar multe dintre mădularele omului sunt detaşate şi împrăştiate ici-colo, în diferite părţi ale lumii"). Există însă o modalitate butleriană de a împinge fiecare teză în parte până la un punct extrem, unde ea nu se mai poate opune celeilalte, până într-un punct de indiferenţă şi de *dispersie*. Pe de o parte, Butler nu se mulţumeşte să spună că maşinile prelungesc organismul, afirmând că ele sunt cu

[8] Samuel Butler, *Erewhon*, cap. XXIV şi XXV.

adevărat nişte membre şi organe zăcând pe corpul fără organe al unei societăţi, pe care oamenii şi le însuşesc în funcţie de forţă şi de avuţie şi de care, invers, sărăcia îi priveaza ca şi cum ar fi nişte organisme mutilate. Pe de altă parte, el nu se mulţumeşte să spună nici că organismele sunt nişte maşini, ci că ele conţin o abundenţă atât de mare de părţi componente încât trebuie să fie comparate cu nişte piese extrem de diferite aparţinând unor maşini distincte care trimit unele la altele, maşinate unele pe altele. Asta este esenţial, dubla trecere la limită pe care o operează Butler. *El aruncă în aer atât teza vitalistă, punând la îndoială unitatea specifică şi personală a organismului, cât şi teza mecanicistă, punând la îndoială unitatea structurală a maşinii.* Se spune că maşinile nu se reproduc, sau că n-o fac decât prin intermediul omului, dar „susţine, oare, cineva că trifoiul nu are sistem reproducător, fiindcă umila albină (şi nu numai umila albină) trebuie să-l ajute şi să-l stimuleze, înainte de a putea să se reproducă? Nimeni. Umila albină face parte din sistemul reproducător al trifoiului. Fiecare dintre noi îşi are obârşia în infime celule a căror entitate era complet distinctă de a noastră şi care au acţionat după tipicul lor, fără a se gândi sau a ţine seama de ce-am putea crede noi despre ele. Aceste mici făpturi fac parte din propriul nostru sistem reproducător; atunci, de ce n-am spune că şi noi facem parte din cel al maşinilor?... Suntem induşi în eroare *considerând orice maşină complicată drept un obiect unic*; de fapt, ele constituie un adevărat oraş sau o societate, în care fiecare membru a fost, de fapt, crescut după genul lui. Noi privim o maşină ca pe un întreg, îi spunem pe nume şi o individualizăm; ne uităm în propriile noastre mădulare şi ştim că îmbinarea lor alcătuieşte un individ care se trage dintr-un singur centru de acţiune reproductivă – şi din această pricină presupunem că nu poate exista niciun fel de acţiune reproductivă care să nu pornească dintr-un singur centru; dar această prezumţie este neştiinţifică, şi simplul

fapt că nicio maşină cu aburi nu a fost vreodată făcută în întregime de alta, sau de alte două maşini de acest fel din speţa ei, nu ne îndreptăţeşte să spunem că maşinile cu aburi nu au un sistem reproducător. Adevărul este că fiecare parte a oricărei maşini cu aburi este crescută de propriii săi crescători speciali, a căror funcţie este să dezvolte această parte, şi numai aceasta, în timp ce îmbinarea părţilor într-un întreg formează alt sector al sistemului mecanic de reproducţie..." În treacăt, Butler atinge fenomenul plusvalorii de cod, atunci când o parte a unei maşini captează în propriul său cod un fragment din codul altei maşini, reproducându-se astfel graţie unei părţi dintr-o altă maşină: trifoiul şi albina; sau orhideea şi viespea mascul pe care ea o atrage, pe care o interceptează purtând pe floarea ei imaginea şi mirosul viespii femelă.

În acest punct de dispersie al acestor două teme, devine indiferent dacă spunem că maşinile sunt organe sau organele, maşini. Cele două definiţii sunt echivalente: omul ca „animal vertebro-maşinat" sau ca „parazit afidian al maşinilor". Esenţială nu este trecerea la infinit ca atare, infinitatea compusă a pieselor de maşină sau infinitatea temporală a animalelor microscopice, ci mai curând ceea ce acest pasaj ne lasă să întrezărim. O dată descompusă unitatea structurală a maşinii şi o dată unitatea personală şi specifică a viului abandonată, o legătură directă apare între maşină şi dorinţă, maşina pătrunde în miezul dorinţei, maşina devine una dezirantă, iar dorinţa e maşinalizată. Nu dorinţa se află în subiect, ci maşina se află în dorinţă – iar subiectul rezidual se află de cealaltă parte, pe latura maşinii, pe întregul ocol, parazit al maşinilor, accesoriu al dorinţei vertebro-maşinalizate. Într-un cuvânt, adevărata diferenţă nu este între maşină şi viu, între vitalism şi mecanicism, ci între două stări ale maşinii care sunt, în acelaşi timp, şi două stări ale viului. Maşina privită în unitatea ei structurală şi viul considerat în unitatea sa specifică şi chiar personală sunt nişte fenomene de masă şi nişte ansambluri

molare; tocmai în această calitate trimit ele, din afară, unul la celălalt. Şi chiar dacă se deosebesc şi se opun, o fac doar ca două sensuri ale unei aceleiaşi direcţii statistice. Dar în cealaltă direcţie, mai profundă şi intrinsecă a multiplicităţilor, există compenetrare, comunicare directă între fenomenele moleculare şi singularităţile viului, adică între micile maşini răspândite în întreaga maşină şi micile formaţiuni împrăştiate în orice organism: domeniu al indiferenţei dintre microfizic şi biologic, care face să existe tot atâtea fiinţe vii în maşină câte maşini în interiorul viului. Dar de ce să vorbim de maşini în acest domeniu, din moment ce, din câte se pare, nici nu există aici maşini propriu-zise (adică nici unitate structurală şi nici legături mecanice preformate)? „Există însă posibilitatea formării unor astfel de maşini, în reţele suprapuse la infinit, în cicluri de funcţionare angrenate unele în altele, care, odată montate, vor asculta de legile termodinamicii, dar care, la montarea lor, nu ascultă de aceste legi, dat fiind că lanţul de montaj începe într-un domeniu în care prin definiţie nu există încă legi statistice... *La acest nivel, funcţionarea şi formarea se confundă încă, aşa cum se întâmplă în moleculă*; şi plecând de la acest nivel se deschid cele două căi divergente care vor conduce, una spre o îngrămădire mai mult sau mai puţin regulată de indivizi, cealaltă spre perfecţionările organizării individuale, a cărei cea mai simplă schemă este formarea unui tub..."[9] Adevărata diferenţă e, prin urmare, aceea dintre

[9] Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958, pp. 80-81. Reluând anumite teze ale lui Bohr, Schrödinger, Jordan şi Lille, Ruyer arată că viul se află în priză directă cu fenomenele individuale ale atomului, dincolo de fenomenele de mulţime care se manifestă atât în circuitele mecanice interne ale organismului, cât şi în activităţile tehnice externe: „Fizica clasică nu se ocupă decât cu fenomenele de mulţime. Microfizica, dimpotrivă, conduce în mod firesc către biologie. Plecându-se de la fenomenele individuale ale atomului, se poate merge, într-adevăr, în ambele direcţii. Acumularea lor statistică conduce spre legile fizicii obişnuite. Dar, dat fiind că aceste fenomene individuale se complică prin interacţiuni sistematice, continuând să-şi păstreze individualitatea, în sânul moleculei, apoi în al macromoleculei, apoi

maşinile molare, pe de o parte, indiferent că sunt sociale, tehnice sau organice, şi, pe de altă parte, maşinile dezirante, care sunt de ordin molecular. Iată în ce constau maşinile dezirante: sunt nişte maşini formative, pentru care înseşi rateurile sunt funcţionale şi pentru care funcţionarea este indiscernabilă de formare; sunt nişte maşini cronogene ce se confundă cu propriul lor montaj, care operează prin legături nelocalizabile şi prin localizări dispersate, făcând să intervină procese de temporalizare, formări pe fragmente şi piese detaşate, cu plusvaloare de cod, şi în care întregul însuşi este produs alături de părţi, ca o parte aparte sau, cum ar spune Butler, „în alt departament" care îl rabate pe celelalte părţi; sunt maşini propriu-zise, pentru că procedează prin întreruperi şi fluxuri, prin unde asociate şi particule, prin fluxuri asociative şi obiecte parţiale, introducând întotdeauna la distanţă conexiuni transversale, disjuncţii inclusive şi conjuncţii polivoce şi producând, astfel, prelevări, desprinderi şi resturi, cu transfer de individualitate, într-o schizogeneză generalizată ale cărei elemente sunt fluxurile-schize.

Când mai apoi, sau, mai curând, pe de altă parte, maşinile sunt unificate pe planul structural al tehnicilor şi al instituţiilor care le conferă o existenţă vizibilă ca o armătură de oţel, şi când fiinţele vii sunt şi ele structurate de unităţile statistice ale persoanelor, speciilor, varietăţilor şi mediilor lor, când o maşină apare ca un obiect unic, iar o fiinţă vie ca un subiect unic, când conexiunile devin globale şi specifice, disjuncţiile, exclusive şi conjuncţiile, biunivoce, dorinţa nu mai are nicio nevoie să se proiecteze în aceste forme devenite opace. Acestea sunt în mod nemijlocit manifestările molare şi determinările statistice ale dorinţei şi ale *propriilor ei* maşini. Sunt

---

în al virusului, în al unicelularului, subordonându-şi fenomenele de mulţime, se ajunge la organism care, oricât de mare ar fi, rămâne, din acest punct de vedere, microscopic" (p. 54). Ruyer dezvoltă aceste teme pe larg în *Néo-finalisme*, P.U.F., 1952.

aceleaşi maşini (nu există o diferenţă de natură): aici ca maşini organice, tehnice sau sociale percepute în fenomenul *lor* de masă căruia i se subordonează, dincolo ca maşini dezirante percepute în singularităţile lor submicroscopice care îşi subordonează fenomenele de masă. Iată de ce încă de la început am respins ideea că maşinile dezirante ar fi de domeniul visului sau al imaginarului, venind să dubleze doar celelalte maşini. Nu există decât dorinţă şi medii, câmpuri, forme de gregaritate. Adică: maşinile dezirante moleculare sunt în ele însele investiri ale marilor maşini molare şi ale configuraţiilor pe care ele le formează *sub legea numerelor mari*, într-un sens şi în celălalt al subordonării. Maşini dezirante, pe de o parte, şi, pe de altă parte, maşini organice, tehnice sau sociale: aceleaşi maşini, în condiţii determinate. Prin condiţii determinate înţelegem acele forme statistice în care ele intră ca tot atâtea forme stabile, unificând, structurând şi procedând prin mari ansambluri greoaie; presiunile selective care grupează piesele le reţin pe unele şi le exclud pe altele, organizând mulţimile. Este aşadar vorba de aceleaşi maşini, dar nu este vorba de acelaşi regim, de aceleaşi raporturi de mărime, de aceleaşi întrebuinţări ale sintezelor. Nu există funcţionalism decât la nivelul submicroscopic al maşinilor dezirante, al înlănţuirilor maşinice, al maşinăriei dorinţei (*engineering*); căci numai aici funcţionarea şi formarea, utilizarea şi montarea, produsul şi producţia se confundă. Orice funcţionalism molar este fals, deoarece maşinile organice sau sociale nu se formează la fel cum funcţionează, iar maşinile tehnice nu se montează la fel cum sunt utilizate, ci implică, tocmai, nişte condiţii determinate care separă propria lor producere de produsul lor distinct. Nu are un sens şi un scop, o intenţie, decât ceea ce nu se produce aşa cum funcţionează. Maşinile dezirante, din contră, nu reprezintă nimic, nu semnifică nimic, nu vor să spună nimic, sunt exact ceea ce se face din ele, ceea ce se face cu ele, ceea ce fac în ele însele.

Ele funcţionează conform unor regimuri ale unor sinteze care nu au echivalent în marile ansambluri. Jacques Monod a definit originalitatea acestor sinteze din punctul de vedere al unei biologii moleculare sau al unei „cibernetici microscopice" indiferentă la opoziţia tradiţională dintre mecanicism şi vitalism. Trăsăturile fundamentale ale sintezei sunt aici natura oarecare a semnalelor chimice, indiferenţa faţă de substrat, caracterul indirect al interacţiunilor. Astfel de formule nu sunt negative decât în mod aparent şi prin raportare la legile de ansamblu, ele trebuind să fie înţelese pozitiv, în termeni de putinţă, de potenţialitate. „Între substratul unei enzime alosterice şi liganţii care activează sau inhibă activitatea ei nu există nicio legătură chimic necesară de structură sau reactivitate... O proteină alosterică trebuie să fie considerată un produs specializat de *engineering* molecular care permite ca între corpuri lipsite de afinitate chimică să se stabilească o interacţie, pozitivă sau negativă, şi astfel ca o reacţie oarecare să fie aservită unor compuşi care, sub raport chimic, sunt străini şi indiferenţi faţă de această reacţie. Principiul operator al interacţiilor alosterice acordă, deci, deplină libertate în «alegerea» subordonărilor, care, scăpând de orice constrângere chimică, vor putea cu atât mai mult să nu asculte decât de constrângerile fiziologice în virtutea cărora ele vor fi selecţionate conform surplusului de coerenţă şi eficienţă pe care-l conferă celulei sau organismului. În definitiv, tocmai gratuitatea acestor sisteme, deschizându-i evoluţiei moleculare un câmp practic nelimitat de explorare şi experienţe, i-a permis să construiască imensa reţea de conexiuni cibernetice..."[10] Felul în care, pornindu-se de la acest domeniu al

[10] Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Ed du Seuil, 1970, p. 91 [tr. rom., uşor modificată, Humanitas, 1991] (şi pp. 104-112: „O proteină globulară este, la scară moleculară, o adevărată maşină prin proprietăţile ei funcţionale, dar, cum vedem acum, nu şi prin structura ei fundamentală, în care nu discerne decât jocul unor combinaţii oarbe. Întâmplarea este captată, menţinută,

hazardului şi al neorganizării reale, se organizează mari configuraţii care reproduc în mod necesar o structură, sub acţiunea ADN-ului şi a segmentelor sale, genele, care operează adevărate trageri la sorţi şi care formează adevărate dirijări ca nişte *linii de selecţie şi de evoluţie*, este exact ceea ce indică toate etapele trecerii de la molecular la molar, aşa cum apare ea atât în cazul maşinilor organice, cât şi, nu mai puţin, în cel al maşinilor sociale, cu alte legi şi cu alte figuri. S-a putut insista, în acest sens, asupra unei caracteristici comune culturilor umane şi speciilor vii, ca „lanţuri ale lui Markov" (fenomene aleatorii parţial dependente). Căci atât în codul genetic, cât şi în codurile sociale, ceea ce e denumit lanţ semnificant este mai mult un jargon decât un limbaj, alcătuit din elemente nonsemnificante care nu capătă un sens sau efect de semnificaţie decât în cadrul marilor ansambluri pe care ele le alcătuiesc prin extrageri înlănţuite, dependenţe parţiale şi suprapunere de relee.[11] Nu este vorba de a biologiza istoria umană sau de a antropologiza istoria naturală, ci de a evidenţia comuna participare a maşinilor sociale *şi* a maşinilor organice la maşinile dezirante. În adâncul omului, Se-ul: celula schizofrenică, moleculele schizo, înlănţuirile şi jargoanele lor. Există o întreagă biologie a schizofreniei, biologia moleculară este ea însăşi schizofrenică (la fel ca şi microfizica). Invers însă, schizofrenia, teoria schizofreniei este biologică, bioculturală, în măsura în care ţine seama de conexiunile maşinice de ordin molecular, de repartizarea lor pe hărţi de intensitate pe molecula gigantică a corpului fără organe şi de acumulările statistice care alcătuiesc şi selecţionează marile ansambluri.

---

reprodusă de maşinăria invarianţei şi astfel este transformată în ordine, în regulă, în necesitate").

[11] Despre lanţurile markoviene şi aplicarea lor atât la speciile vii, cât şi la formaţiunile culturale, *cf.* Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, cap. VIII. Fenomenele plusvalorii de cod se explică bine din această perspectivă a „înlănţuirilor semiîntâmplătoare". Ruyer face în mai multe rânduri apropierea de limbajul schizofrenic.

BCU "M. EMINESCU" IAŞI

Pe această cale moleculară s-a angajat Szondi, descoperind un inconştient genic pe care el l-a opus atât inconştientului individual al lui Freud, cât şi inconştientului colectiv al lui Jung.[12] Acestui inconştient genic sau genealogic, i se întâmplă deseori să-i spună „familial"; iar Szondi a purces el însuşi la studierea schizofreniei luând, ca unităţi de măsură, ansambluri familiale. Familial însă, inconştientul genic este foarte puţin, mult mai puţin decât cel al lui Freud, deoarece diagnosticul e stabilit raportându-se dorinţa la fotografii de hermafroditi, de asasini etc. în loc să mai fie rabatat, ca de obicei, pe imagini ale lui tati-mami. În sfârşit, un pic de relaţie cu exteriorul... Un întreg alfabet, o întreagă axiomatică cu fotografii de nebuni; să testezi „nevoia de sentiment patern" pe o scară de portrete de asasini este ceva ce trebuie făcut, degeaba se spune că nu se iese din Oedip, de fapt îl deschide într-un mod neaşteptat... Genele ereditare ale pulsiunilor joacă, deci, rolul unor simpli stimuli care intră în combinaţii variabile în funcţie de nişte vectori care acoperă un întreg câmp social istoric – analiza destinului. În realitate, inconştientul cu adevărat molecular nu se poate rezuma doar la gene ca unităţi de reproducere; acestea continuă să fie expresive şi să conducă spre formaţiunile molare. Biologia moleculară ne arată că doar ADN-ul se reproduce, nu şi proteinele. Proteinele sunt în acelaşi timp produse şi unităţi de producţie, ele sunt cele care duc la constituirea inconştientului ca ciclu sau ca autoproducere a inconştientului, elemente moleculare ultime în înlănţuirea maşinilor dezirante şi a sintezelor dorinţei. Am văzut că, *prin intermediul* reproducerii şi al obiectelor ei (determinate familial sau genetic), inconştientul este, de fiecare

[12] L. Szondi, *Diagnostic expérimental des pulsions*, 1947, tr. fr. P.U.F. Lucrarea lui Szondi a fost prima care a stabilit o legătură fundamentală între psihanaliză şi genetică. *Cf.* şi recenta tentativă a lui André Green, în funcţie de progresele înregistrate de biologia moleculară, „Répétition et instinct de mort", *Revue française de psychanalyse*, mai 1970.

dată, cel care se produce pe sine printr-o mişcare ciclică orfană, ciclu al destinului în cadrul căruia el rămâne întotdeauna subiect. Tocmai pe acest punct se bazează independenţa de drept a sexualităţii faţă de procreare. Or, Szondi simte atât de bine această direcţie conform căreia molarul trebuie depăşit spre molecular, încât respinge orice interpretare statistică a ceea ce, pe nedrept, se numeşte „testul" său. Mai mult chiar, el cere o depăşire a conţinuturilor în direcţia *funcţiilor*. Însă, această depăşire, el nu o face, însă această direcţie el nu o urmează decât mergând de la ansambluri şi clase spre „categorii", pe care le rânduieşte într-o listă sistematic închisă şi care nu sunt încă decât nişte forme expresive e existenţă pe care un subiect trebuie să le aleagă şi să le combine liber. Procedând astfel, el ratează elementele interne sau moleculare ale dorinţei, natura alegerii lor, înlănţuirile şi combinaţiile maşinice – şi adevărata întrebare a schizanalizei: în ce constau maşinile tale dezirante pulsionale? Şi cum funcţionează, în ce sinteze intră, ce sinteze operează ele? Cum te foloseşti tu de ele, în toate trecerile care merg de la molecular la molar şi invers, constituind ciclul prin care inconştientul, rămânând subiect, se produce pe sine?

Numim *libido* energia proprie maşinilor dezirante; iar transformările acestei energii (*numen* şi *voluptas*) nu sunt niciodată nişte desexualizări ori nişte sublimări. Însă tocmai această terminologie pare total arbitrară. Conform celor două modalităţi în care trebuie privite maşinile dezirante, nu se înţelege prea bine ce au ele de-a face cu o energie propriu-zis sexuală: fie că le raportăm la ordinea moleculară care este a lor, fie că le raportăm la ordinea molară în cadrul căreia ele formează maşini organice sau sociale, investind medii organice sau sociale. Este, într-adevăr, dificil să prezinţi energia sexuală ca fiind direct cosmică şi intraatomică, dar şi direct socială şi istorică. Degeaba am spune că amorul are legătură cu proteinele şi cu societatea... N-ar fi totuna cu a lua a mia

oară de la capăt vechea lichidare a freudismului, înlocuind libidoul cu o vagă energie cosmică aptă de toate metamorfozele, sau cu un soi de energie socializată capabilă de toate investirile? Ori cu tentativa finală a lui Reich privitoare la o „biogeneză", care nu fără motive este calificată drept schizoparanoică? Ne amintim că Reich ajungea la concluzia existenţei unei energii cosmice intraatomice, orgonul, generatoare a unui flux electric şi conducătoare a unor particule submicroscopice, bionii. Această energie producea diferenţe de potenţial şi intensităţi repartizate pe corpul privit dintr-un punct de vedere molecular, asociindu-se totodată cu o mecanică a fluidelor din acelaşi corp, privit însă dintr-un punct de vedere molar. Ceea ce definea libidoul ca sexualitate era, prin urmare, asocierea acestor două funcţionări, cea mecanică şi cea electrică, într-o secvenţă cu doi poli, unul molar şi celălalt molecular (tensiune mecanică, sarcină electrică, descărcare electrică, destindere mecanică). Procedând în felul acesta, Reich credea că depăşeşte alternativa mecanicism-vitalism, dat fiind că aceste funcţii, cea mecanică şi cea electrică, există în materia în general, dar se combină într-o secvenţă aparte în sânul viului. Dar mai ales el păstra adevărul psihanalitic de bază, a cărui supremă renegare putea astfel s-o denunţe la Freud: independenţa sexualităţii faţă de reproducere, subordonarea reproducerii progresive sau regresive faţă de sexualitatea ca ciclu.[13] Dacă este să privim până în cele mai mici detalii teoria

[13] Toate ultimele studii ale lui Reich, biocosmice sau biogenetice, sunt rezumate la sfârşitul cărţii sale *Funcţia orgasmului*, cap. IX [neinclus, din păcate, în ediţia română; *B.G.*]. Întâietatea sexualităţii asupra procreării şi reproducerii îşi află atunci întemeierea în ciclul sexualităţii (tensiune mecanică-sarcină electrică etc.) care determină o diviziune a celulei: pp. 224-227, tr. fr.). Reich îi reproşează însă, încă de foarte devreme, în opera sa, lui Freud că a abandonat poziţia sexuală. *Căci nu doar disidenţii faţă de Freud au renunţat la această poziţie, ci Freud însuşi, într-un anumit fel*: prima dată atunci când introduce instinctul morţii, începând să vorbească de Eros în loc de sexualitate (Reich, pp. 103-104, tr. fr.); apoi când face din angoasă cauza refulării sexuale, nu rezultatul acesteia (Reich, pp. 113-114, tr. fr.); şi, mai general,

finală a lui Reich, trebuie să recunoaştem că trăsătura ei în acelaşi timp schizofrenică şi paranoică nu prezintă niciun inconvenient pentru noi, dimpotrivă. Trebuie să recunoaştem că orice apropiere a sexualităţii de fenomene cosmice de tip „furtună electrică", „ceaţă albăstrie şi cer albastru", albastrul orgonului, „focurile Sfântului Elme" şi „pete solare", fluide şi fluxuri, materii şi particule ni se pare, până la urmă, mai adecvată decât reducerea sexualităţii la jalnicul mic secret familialist. Considerăm că Lawrence şi Miller au o mai justă evaluare a sexualităţii decât Freud, inclusiv din punctul de vedere al faimoasei ştiinţificităţi. Nu nevrozatul întins pe divanul său este cel care ne vorbeşte despre dragoste, despre puterea şi disperările ei, ci plimbarea mută a schizofrenului, alergarea lui Lenz prin munţi şi pe sub stele, nemişcata călătorie în intensităţi pe corpul fără organe. Cât despre ansamblul teoriei reichiste, ea prezintă incomparabilul avantaj de a evidenţia dubla polarizare a libidoului, ca formaţiune moleculară la scară submicroscopică şi ca investire a formaţiunilor molare la scara ansamblurilor organice şi sociale. Nu lipsesc decât confirmările bunului-simţ: de ce şi în ce fel este sexualitatea aşa ceva?

Despre dragoste, cinismul a spus, sau a avut pretenţia de a fi spus totul: şi anume că este vorba de copularea unor maşini organice şi sociale la scară mare (în adâncul iubirii, organele, în adâncul iubirii, determinările economice, banii). Îi este, însă, proprie cinismului pretenţia de a face scandal

---

atunci când se întoarce la primatul tradiţional al procreării asupra sexualităţii (Reich, p. 225, tr. fr.: „Procreaţia este o funcţie a sexualităţii, nu invers, aşa cum s-a considerat. Freud postulase deja acest principiu în raport cu psihosexualitatea, atunci când a separat noţiunile de sexual şi genital. Dar, din nişte motive pe care nu le-am înţeles niciodată, el a pus din nou *genitalitatea, la pubertate, în slujba procreării*"). Reich are, evident, în vedere textele schopenhaueriene şi wiesmanniene ale lui Freud, în care sexualitatea trece sub dependenţa speciei şi a germenului: de pildă în „Pentru a introduce narcisismul", 1914, (tr. rom. *Opere 3. Psihologia inconştientului*, Trei, 2000).

acolo unde nu există aşa ceva şi de a trece drept curajos fără curaj. Decât platitudinea lui, mai bine delirul bunului-simţ. Căci cea dintâi evidenţă este că dorinţa nu are ca obiect persoane sau lucruri, ci medii întregi pe care le străbate, vibraţii şi fluxuri de toate felurile pe care le îmbrăţişează, introducând în ele întreruperi şi capturări, dorinţă întotdeauna nomadă şi migrantă, a cărei caracteristică este, în primul rând, „gigantismul": nimeni n-a demonstrat-o mai bine ca Charles Fourier. Pe scurt, atât mediile sociale, cât şi cele biologice fac obiectul unor investiri ale inconştientului care sunt în mod necesar dezirante sau libidinale, spre deosebire de investirile preconştiente din nevoie sau interes. Libidoul ca energie sexuală este nemijlocit investire a unor mase, a unor mari ansambluri şi ale unor câmpuri organice şi sociale. Ne este greu să înţelegem pe ce principii îşi întemeiază psihanaliza concepţia despre dorinţă atunci când presupune că dorinţa trebuie să se desexualizeze sau chiar să se sublimeze pentru a putea să purceadă la investiri sociale, neresexualizându-le, invers, pe acestea decât în cursul unor procese de regresie patologică.[14] Aceasta, desigur, dacă nu cumva postulatul unei atare concepţii va fi fiind tot familialismul, care susţine tranşant că sexualitatea nu operează decât în familie, fiind obligată să se transforme pentru a putea să investească ansambluri mai mari. De fapt, sexualitatea e pretutindeni: în felul în care un birocrat îşi mângâie dosarele, în care un judecător împarte dreptate, în care un om de afaceri face banii

[14] Freud, „Observaţii despre un caz de paranoia (*dementia paranoides*) descris autobiografic" (preşedintele Schreber), tr. rom. cit., p. 160: „Persoanele ce nu au ieşit în întregime din stadiul narcisismului, care au deci o fixaţie ce poate acţiona ca o predispoziţie patogenă, sunt expuse pericolului ca un flux puternic de libidou fără o altă descărcare să le sexualizeze tendinţele sociale, anulând astfel sublimările câştigate în evoluţie. La un asemenea rezultat poate conduce tot ceea ce provoacă un curent regresiv al libidoului («regresie»)... paranoicii tind să se apere de o asemenea sexualizare a investirilor pulsionale sociale...".

să curgă, în care burghezia i-o trage proletariatului etc. Şi nu este nevoie să trecem prin vreo metaforă, aşa cum nici libidoul nu trebuie să treacă prin vreo metamorfoză. Hitler îi făcea pe fascişti să li se scoale. Steagurile, naţiunile, armatele, băncile îi fac pe mulţi oameni să li se scoale. O maşină revoluţionară nu înseamnă nimic, dacă nu dobândeşte cel puţin tot atâta capacitate de întrerupere şi de flux ca aceste maşini coercitive. Nu printr-o extindere desexualizantă investeşte libidoul marile ansambluri, ci, dimpotrivă, prin restrângere, blocare şi rabatere ajunge ea să fie determinată să-şi refuleze fluxurile pentru a le conţine în nişte celule înguste de tip „cuplu", „familie", „persoane", „obiecte". Şi fără îndoială că o astfel de blocare este obligatoriu întemeiată: libidoul nu pătrunde în conştiinţă decât în relaţie cu un anumit corp, cu o anumită persoană pe care şi-o ia drept obiect. Însă „alegerea obiectului" pe care o efectuăm noi trimite ea însăşi la o conjuncţie de fluxuri de viaţă şi de societate pe care acest corp, această persoană le interceptează, le primeşte şi le emite întotdeauna în interiorul unui câmp biologic, social şi istoric în care şi noi suntem în egală măsură scufundaţi sau cu care comunicăm. Persoanele cărora le sunt dedicate iubirile noastre, inclusiv persoanele parentale, nu intervin decât ca nişte puncte de conexiune, de disjuncţie, de conjuncţie a unor fluxuri cărora ele le traduc conţinutul libidinal de investire propriu-zis inconştientă. Astfel încât, oricât de întemeiat ar fi blocajul amoros, el îşi schimbă sensibil funcţia după cum împinge dorinţa în impasurile oedipiene ale cuplului şi ale familiei aflate în slujba maşinilor reprimante sau, din contră, condensează o energie liberă capabilă să alimenteze o maşină revoluţionară (şi în această privinţă, totul a fost spus de către Fourier, atunci când semnala cele două direcţii opuse ale „captării" sau „mecanizării" pasiunilor). Întotdeauna însă, noi facem dragoste cu nişte lumi. Iar dragostea noastră se adresează acelei proprietăţi libidinale a fiinţei iubite de a se închide

sau de a se deschide spre nişte lumi mai vaste, mase şi mari ansambluri. Întotdeauna există ceva statistic în iubirile noastre şi nişte legi ale numerelor mari. Şi oare nu tocmai în acest sens se cuvine să înţelegem, în primul rând, celebra formulă a lui Marx că relaţia dintre bărbat şi femeie este „relaţia imediată, naturală, necesară a omului cu omul"? Altfel spus, că raportul dintre cele două sexe (dintre bărbat şi femeie) este doar măsura raportului sexual, în genere, în măsura în care el investeşte mari ansambluri (omul cu omul)? De unde şi ceea ce s-a putut numi specificarea sexualităţii pe sexe. Şi nu trebuie oare să spunem, de asemenea, şi că falusul nu este un sex, ci sexualitatea în întregul ei, altfel spus semnul marelui ansamblu investit de către libidou, din care decurg în mod necesar atât cele două sexe în separarea lor (cele două serii homosexuale, a bărbatului cu bărbatul şi a femeii cu femeia), cât şi relaţiile lor statistice din sânul acestui ansamblu?

Marx însă mai spune un lucru încă şi mai misterios: că adevărata diferenţă nu este cea dintre cele două sexe din om, ci cea dintre sexul omenesc şi „sexul neomenesc"[15]. În mod evident nu este vorba de animale, de sexualitatea animală. Ci de cu totul altceva. Dacă sexualitatea este investirea inconştientă a unor mari ansambluri molare, aceasta se datorează faptului că, sub cealaltă faţă a ei, ea este identică cu jocul elementelor moleculare care duc la constituirea acestor ansambluri în nişte condiţii determinate. *Nanismul* dorinţei ca şi corelat al gigantismului ei. Sexualitatea se confundă strict cu maşinile dezirante în măsura în care acestea sunt prezente şi active în interiorul maşinilor sociale, în câmpul lor, în formarea şi în funcţionarea lor. Sexul nonuman sunt maşinile dezirante, elementele maşinice moleculare, înlănţuirile şi

[15] Marx, „Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel", în *Œuvres philosophiques*, IV, tr. fr. Costes, pp. 182-184. Iar despre acest text al lui Marx, frumosul comentariu al lui J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, pp. 138-141.

sintezele lor, fără de care n-ar exista nici sex uman specificat în interiorul marilor ansambluri, nici sexualitate umană în stare să investească aceste ansambluri. În doar câteva fraze, Marx, atât de zgârcit, totuşi, şi atât de reţinut când vine vorba de sexualitate, aruncă în aer întreg edificiul căruia Freud şi psihanaliza îi vor rămâne, din contră, prizonieri pe vecie: *reprezentarea antropomorfică a sexului*! Ceea ce numim „reprezentare antropomorfică" este atât ideea că există două sexe, cât şi ideea că nu există decât unul. Se ştie cât de profund e străbătut freudismul de această ciudată idee că, până la urmă, nu există decât un sex, cel masculin, faţă de care femeia se defineşte ca lipsă, iar sexul feminin, ca absenţă. La o primă privire, s-ar putea crede că o atare teză susţine omniprezenţa unei homosexualităţi masculine. Câtuşi de puţin, totuşi; ceea ce se susţine aici este, mai curând, ansamblul statistic al amorurilor intersexuale. Căci dacă femeia se defineşte ca lipsă în raport cu bărbatul, şi bărbatul, la rândul său, este lipsit de ceea ce-i lipseşte femeii, numai că altfel: ideea existenţei unui singur sex conduce inevitabil spre erijarea falusului ca obiect al înălţimilor care distribuie lipsa sub două feţe nesuperpozabile, făcând ca ambele sexe să se împărtăşească dintr-o comună absenţă, *castrarea*. Psihanaliste sau psihanalizate, femeile au, atunci, satisfacţia de a-i arăta bărbatului calea şi de a recupera egalitatea în diferenţă. De unde comicul irezistibil al formulelor conform cărora accedem la dorinţă prin castrare. Dar nici ideea că ar exista cu adevărat două sexe nu este, până la urmă, mai breazâ. Se încearcă de data aceasta, aşa cum face Melanie Klein, să se definească sexul feminin prin nişte caractere pozitive, fie ele şi terifiante. Dacă nu din antropomorfism, se iese măcar din falocentrism. De data aceasta însă, în loc să se fundamenteze comunicarea celor două sexe, se pun mai curând temeliile separării lor în două serii homosexuale în continuare statistice. Şi nu se iese deloc de sub imperiul castrării. Pur şi simplu, aceasta, în loc să mai

fie principiul sexului conceput ca sex masculin (marele Falus tăiat survolând), devine rezultatul sexului conceput ca sex feminin (micul penis resorbit şi îngropat). Vom spune că, deci, *castrarea este temelia reprezentării antropomorfice şi molare a sexualităţii.* Ea este credinţa universală care în acelaşi timp îi uneşte şi îi desparte pe bărbaţi şi pe femei sub jugul aceleiaşi iluzii a conştiinţei, făcându-i să adore acest jug. Orice efort de a determina natura nonumană a sexului, „marele Altul" de pildă, păstrând mitul castrării, este dinainte ratat. Şi ce anume vrea să spună Lyotard, în comentariul său totuşi atât de profund la textul lui Marx, atunci când defineşte deschiderea nonumanului ca trebuind să fie „intrarea subiectului în dorinţă prin castrare"? Vivat castrarea pentru ca dorinţa să fie puternică? Nu dorim cum se cade decât fantasme? Ce idee perversă, omenească, prea omenească! Ce idee izvorând din conştiinţa încărcată, şi nu din inconştient! Reprezentarea molară antropomorfică culminează în ceea ce îi constituie temelia: ideologia lipsei. Inconştientul molecular, din contră, ignoră castrarea, pentru că obiectelor parţiale nu le lipseşte nimic, alcătuind ca atare multiplicităţi libere; pentru că multiplele întreruperi produc la nesfârşit fluxuri în loc să le refuleze printr-o aceeaşi întrerupere unică în stare să le facă să secе; pentru că sintezele duc la constituirea unor conexiuni locale şi nespecifice, a unor disjuncţii inclusive şi a unor conjuncţii nomade: pretutindeni o aceeaşi transsexualitate microscopică ce face ca femeia să conţină tot atâţia bărbaţi ca şi bărbatul, iar bărbatul tot atâtea femei capabile să intre unii cu alţii, unele cu altele în nişte relaţii de producere a dorinţei care dau peste cap întreaga ordine statistică a sexelor. A face dragoste nu înseamnă a nu mai fi decât una, nici măcar două, ci sute de mii. În asta constau maşinile dezirante, acesta e sexul nonuman: nu unu sau chiar două sexe, ci *n*... sexe. Schizanaliza este analiza variabilă a *n*... sexelor dintr-un subiect, dincolo de reprezentarea antropomorfică pe

care i-o impune societatea şi pe care el însuşi şi-o construieşte despre propria sa sexualitate. Formula schizanalitică a revoluţiei dezirante va fi mai întâi aceasta: fiecăruia, sexele sale!

*

Teza schizanalizei e simplă: dorinţa este maşină, sinteză de maşini, înlănţuire maşinică – maşini dezirante. Dorinţa este de ordinul *producţiei*, orice producţie este în acelaşi timp dezirantă şi socială. Îi reproşăm, prin urmare, psihanalizei că a strivit această ordine a producţiei, că a turnat-o la loc în *reprezentare*. Departe de a fi o cutezanţă a psihanalizei, ideea de reprezentare inconştientă marchează încă de la început falimentul sau renunţarea acesteia: un inconştient care nu mai produce, mulţumindu-se să *creadă*... Inconştientul crede în Oedip, crede în castrare, în lege... Fireşte că psihanalistul e primul care spune că, strict vorbind, credinţa nu este un act al inconştientului; întotdeauna, preconştientul este cel care crede. Dar n-ar trebui oare să spunem că psihanalistul e cel care crede, psihanalistul din noi? Să fie cumva credinţa un efect asupra materialului conştient pe care reprezentarea inconştientă îl exercită de la distanţă? Invers însă, cine a redus inconştientul la această stare a reprezentării, dacă nu, în primul rând, tocmai un sistem de credinţe pus în locul producţiilor? În realitate, în acelaşi timp, producţia socială este alienată sub forma unor credinţe presupus autonome, iar producţia dezirantă e deturnată sub forma unor reprezentări presupus inconştiente. Şi aceeaşi instanţă, am văzut, familia, este cea care operează această dublă operaţie, denaturând, desfigurând, împingând în impas producţia dezirantă socială. De aceea, legătura dintre *reprezentarea-credinţă* şi familie nu este accidentală, ţine de însăşi esenţa reprezentării să fie

reprezentare familială. Prin asta, însă, producţia nu e suprimată, ea continuă să vuiască, să zbârnâie dedesubtul instanţei reprezentative care o înăbuşă şi pe care, în schimb, ea o poate face să intre în rezonanţă, aducând-o până în pragul rupturii. Trebuie, atunci, ca reprezentarea să se umfle cu întreaga putere a mitului şi a tragediei, ea trebuie să ofere despre familie o *prezentare mitică şi tragică* (iar despre mit şi tragedie, o prezentare familială) pentru a putea să muşte efectiv din zonele de producţie. Totuşi, mitul şi tragedia nu sunt ele însele nişte producţii, nişte forme de producţie? Cu siguranţă că nu; nu sunt producţie decât raportate la producţia socială reală, la producţia dezirantă reală. Fără această raportare, ele nu sunt decât nişte forme ideologice care au luat locul unităţilor de producţie. Oedip, castrarea etc., *cine crede cu adevărat în ele*? Să fi crezut oare grecii? Dar grecii nu produceau aşa cum credeau? Să fie atunci eleniştii, care cred că grecii produceau în felul acesta? Cel puţin cei din secolul al XIX-lea, despre care Engels spunea: ai spune că într-adevăr cred în mit şi în tragedie... Să fie inconştientul cel care îşi reprezintă complexul Oedip şi castrarea? Sau psihanalistul, psihanalistul din noi, este cel care reprezintă în felul acesta inconştientul? Căci nicicând vorba lui Engels n-a recăpătat atât înţeles: s-ar spune că psihanaliştii chiar cred în mit şi în tragedie... (Ei continuă să creadă, pe când eleniştii au încetat de mult s-o mai facă.)

Tot cazul Schreber: tatăl lui Schreber inventa şi confecţiona mici maşini neobişnuite, sadico-paranoice, pe care le aplica cu de-a sila pe copii ca să stea drepţi, de pildă nişte dispozitive care ţineau capul strâns cu tijă metalică şi curele din piele.[16] Aceste maşini nu joacă niciun rol în analiza

[16] W.G. Niederland este cel care a descoperit şi a reprodus maşinile tatălui lui Schreber: *cf.* mai ales „Schreber, Father and Son", *Psychoanalytic Quaterly*, 1959, t. 28, pp. 151-169. Instrumente de tortură pedagogică întru totul asemănătoare pot fi întâlnite la Contesa de Ségur: de exemplu, „centura pentru poziţie dreaptă", „cu placă de fier pe spinare şi ramură de fier care prinde bărbia" (*Comédies et proverbes, On ne prend pas les mouches...*).

freudiană. Ar fi fost, probabil, ceva mai greu ca întregul conţinut social şi politic al delirului lui Schreber să fie strivit, dacă s-ar fi ţinut seama de aceste maşini dezirante ale tatălui şi de evidenta lor participare la o maşină socială pedagogică în general. Căci marea întrebare este aceasta: tatăl acţionează, bineînţeles, asupra inconştientului copilului – dar o face ca tată de familie printr-o transmisie familială expresivă, sau ca agent al unei maşini, în cadrul unei informări sau comunicări maşinice? Maşinile dezirante ale preşedintelui comunică cu cele ale tatălui său; dar tocmai prin asta constituie ele, încă din copilărie, o investire libidinală a unui câmp social. *În cadrul acesteia, tatăl nu are decât rolul unui agent de producţie sau de antiproducţie.* Freud, din contră, alege prima cale: nu tatăl trimite la maşini, ci exact invers; ceea ce face ca nici măcar să nu mai fie posibilă luarea în considerare a vreunor maşini, nici ca maşini dezirante, nici ca maşini sociale. În schimb, tatăl va fi umflat cu toate „puterile mitului şi ale religiei", ca şi cu cele ale filogenezei, pentru ca mica reprezentare familială să pară că este coextensivă întregului câmp al delirului. Cuplul productiv, maşini dezirante-câmp social, lasă locul unui cuplu reprezentativ de o cu totul altă natură: familie-mit. Încă o dată, dacă aţi văzut vreodată un copil jucându-se: felul în care el populează deja maşinile sociale tehnice cu propriile lui maşini dezirante, o, sexualitate – tatăl şi mama aflându-se în fundal – copilul preluând din ei, la nevoie, câte o piesă ori un mecanism –, ca nişte simpli agenţi emiţători, receptori sau de interceptare, agenţi binevoitori ai producţiei sau agenţi suspicioşi ai antiproducţiei?

De ce i s-a acordat reprezentării mitice şi tragice acest privilegiu nesăbuit? De ce au fost instaurate nişte forme expresive, un întreg *teatru* de fapt, acolo unde existau câmpuri, ateliere, uzine, unităţi de producţie? Psihanaliza îşi plantează circul în miezul inconştientului înmărmurit, un întreg Barnum pe câmpuri şi în uzină. Tocmai asta au să îi reproşeze Miller

şi, încă dinaintea lui, Lawrence, psihanalizei (oamenii vii nu sunt nişte credincioşi, clarvăzătorii nu cred în mit şi în tragedie): „Întorcându-vă până în epocile eroice ale vieţii, distrugeţi înseşi principiile eroismului, căci eroul nici nu se îndoieşte de forţa sa, nici nu se uită vreodată înapoi. Hamlet se considera, fără îndoială, un erou, şi pentru orice Hamlet înnăscut, singura cale de urmat este cea pe care i-a croit-o Shakespeare. Ar fi de ştiut, însă, dacă suntem nişte Hamleţi înnăscuţi. Dumnevoastră sunteţi un Hamlet înnăscut? *Nu cumva l-aţi făcut mai curând pe Hamlet să se nască în dumneavoastră?* Dar întrebarea cea mai importantă mi se pare a fi următoarea: *de ce să ne întoarcem la mit?*... Această marfă ideologică de doi bani de care lumea s-a folosit pentru a-şi construi edificiul cultural este pe cale de a-şi pierde valoarea poetică şi caracterul mitic pentru că, *prin intermediul unei serii de scrieri care se ocupă de boală* şi, prin urmare, de posibilităţile de a ieşi din ea, terenul e curăţat şi se pot înălţa noi edificii (această idee a unor noi edificii nu pot s-o sufăr, dar nu este decât conştiinţa unui *proces*, nu procesul însuşi). Pentru moment, procesul meu, altfel spus toate rândurile pe care le scriu, constau doar în a curăţa energic uterul, supunându-l unui fel de *chiuretaj*. Ceea ce mă împinge nu spre ideea unui nou edificiu, a unor noi suprastructuri care să însemne cultură, deci minciună, ci a unei naşteri continue, a unei regenerări perpetue *a vieţii*... Nu există viaţă posibilă în mit. Doar mitul poate să trăiască în mit... *Capacitatea noastră de a genera mitul ne vine din conştiinţă, din conştiinţa care nu conteneşte să crească.* Iată de ce, vorbind despre *caracterul schizofrenic* al epocii noastre, spuneam: până când procesul nu se va fi încheiat, pântecele lumii va fi cel de-al treilea ochi. Ce voiam să spun cu asta? Ce altceva dacă nu că, din lumea aceasta de idei în care ne bălăcim, trebuie să iasă o lume nouă? Însă această lume nu poate să apară decât în măsura în care e concepută. Iar pentru a putea concepe trebuie, mai întâi, să doreşti... Dorinţa

este instinctivă şi sfântă, doar prin dorinţă realizăm imaculata concepţiune"[17]. Totul se află în aceste pagini ale lui Miller: împingerea lui Oedip (sau a lui Hamlet) până în punctul autocriticii, denunţarea formelor expresive, mitul şi tragedia, ca simple credinţe sau iluzii ale conştiinţei, nimic mai mult decât nişte idei, necesitatea unei curăţări a inconştientului, schizanaliza ca şi chiuretaj al inconştientului, opunerea crăpăturii matriciale, liniei de castrare, superba afirmare a unui inconştient-orfan şi producător, glorificarea procesului ca proces schizofrenic de deteritorializare care trebuie să producă un nou pământ şi, la limită, funcţionarea maşinilor dezirante împotriva tragediei, împotriva „funestei drame a personalităţii", împotriva „confuziei inevitabile dintre mască şi actor". Este evident că Michael Fraenkel, corespondentul lui Miller, nu înţelege. Vorbeşte ca un psihanalist sau ca un elenist din secolul al XIX-lea: da, mitul, tragedia, Oedip, Hamlet sunt nişte bune expresii, nişte forme pregnante; exprimă adevărata dramă permanentă a dorinţei şi a cunoaşterii... Fraenkel cheamă în ajutor toate locurile comune, de la Schopenhauer până la Nietzsche cel din *Naşterea tragediei*. Crede că Miller ignoră toate aceste lucruri, neîntrebându-se nici măcar o secundă de ce Nietzsche însuşi s-a rupt de *Naşterea tragediei*, de ce a încetat să mai creadă în reprezentarea tragică...

Michel Foucault a analizat în profunzime ruptura pe care a introdus-o invazia producţiei în lumea reprezentării. Producţia poate fi a muncii sau a dorinţei, poate fi socială sau dezirantă, de fiecare dată ea face, însă, apel la nişte forţe care nu se mai lasă înghiţite în reprezentare, la nişte fluxuri şi la nişte întreruperi care o străpung şi o traversează de la un capăt la celălalt: „o imensă pânză de umbră" desfăşurată dedesubtul reprezentării.[18] Iar acestui faliment sau acestei

[17] Henry Miller, *Hamlet*, tr. fr. Corrêa, pp. 156-159.

[18] Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, 1966, (tr. rom. Univers, 1996) despre opoziţia dintre dorinţă sau producţia dezirantă şi reprezentare, şi

surpări a lumii clasice a reprezentării, Foucault îi stabileşte data la sfârşitul secolului al XVIII-lea, începutul secolului al XIX-lea. Se pare, deci, că situaţia este mult mai complicată decât spunem; căci psihanaliza participă în cel mai înalt grad la această descoperire a unităţilor de producţie, care îşi subordonează toate reprezentările posibile în loc să li se subordoneze lor. Aşa cum Ricardo pune bazele economiei politice şi sociale descoperind că la originea oricărei valori reprezentabile se află cantitatea de muncă, Freud pune bazele economiei dezirante descoperind că la originea oricărei reprezentări a obiectelor şi a scopurilor dorinţei se află cantitatea de libidou. Freud descoperă natura subiectivă şi esenţa abstractă a dorinţei aşa cum Ricardo descoperă natura subiectivă şi esenţa abstractă a muncii, mai presus de orice reprezentare care le-ar lega de nişte obiecte, de nişte scopuri sau chiar de nişte surse anume. Freud este, aşadar, primul care a identificat *dorinţa pur şi simplu*, la fel cum Ricardo a identificat „munca pur şi simplu" şi, în felul acesta, sfera producţiei, care depăşeşte efectiv reprezentarea. Şi, întocmai ca munca subiectivă abstractă, şi dorinţa subiectivă abstractă este inseparabilă de o mişcare de deteritorializare care descoperă jocul maşinilor şi al agenţilor sub toate determinările particulare care mai legau încă dorinţa şi munca de o persoană sau alta, de un obiect sau altul în cadrul reprezentării. Maşini şi producţie dezirante, aparate psihice şi maşini de dorinţă, maşini dezirante şi montarea unei maşini analitice capabilă să le decodeze: domeniul sintezelor libere în care totul este posibil, conexiunile parţiale, disjuncţiile incluse, conjuncţiile nomade, fluxurile şi lanţurile polivoce, întreruperile transductive – şi relaţia dintre maşinile dezirante, ca formaţiuni ale inconştientului, cu formaţiunile molare pe care ele le constituie în mod statistic în cadrul mulţimilor organizate şi aparatul de reprimare-refulare care

despre opoziţia dintre producţia socială şi reprezentare (la Adam Smith şi în special la Ricardo).

rezultă din ele... Aşa arată constituirea câmpului analitic; iar acest câmp subreprezentativ va continua să supravieţuiască şi să funcţioneze chiar şi prin intermediul lui Oedip, chiar şi prin intermediul mitului şi al tragediei care marchează, totuşi, reconcilierea psihanalizei cu reprezentarea. Cert este că un conflict rămâne să traverseze întreaga psihanaliză, cel dintre reprezentarea familială mitică şi tragică şi producţia dezirantă şi socială. Căci mitul şi tragedia sunt nişte sisteme de reprezentări care continuă să readucă dorinţa la nişte condiţii exterioare determinate şi la nişte coduri obiective particulare – contrazicând, astfel, descoperirea esenţei abstracte şi subiective. S-a putut remarca, în acest sens, că, ori de câte ori readuce în prim-plan atenţia faţă de aparatele psihice, faţă de maşinile dezirante şi sociale, faţă de mecanismele pulsionale şi instituţionale, interesul lui Freud faţă de mit şi de tragedie scade, el denunţând totodată, mai întâi la Jung, după aceea la Rank, restaurarea unei reprezentări exterioare faţă de esenţa dorinţei în stare obiectivată, care este alienată în mit şi în tragedie.[19]

Cum poate fi explicată această ambivalenţă atât de complicată a psihanalizei? Se impune să distingem mai multe lucruri. În primul rând, reprezentarea simbolică surprinde într-adevăr esenţa dorinţei, raportând-o însă la nişte mari *obiectităţi* ca la nişte elemente particulare care îi fixează obiecte, scopuri şi surse. Astfel, mitul raportează dorinţa la elementul pământului ca şi corp plin şi la codul teritorial care distribuie interdicţii şi prescripţii; iar tragedia, la corpul plin al despotului şi la codul imperial corespondent. Atunci, înţelegerea reprezentărilor simbolice poate să constea într-o fenomenologie

[19] Didier Anzieu distinge în principal două perioade: 1906-1920, care „constituie marea epocă a lucrărilor mitologice din istoria psihanalizei"; urmată de o perioadă de relativă discreditare, pe măsură ce Freud se întoarce spre problemele celei de-a doua topici şi ale raportului dintre dorinţă şi instituţii, dezinteresându-se tot mai mult de o explorare sistematică a miturilor („Freud et la mythologie", în *Incidences de la psychanalyse*, nr. 1, 1970, pp. 126-129).

sistematică a acestor elemente şi obiectităţi (de felul celei a vechilor elenişti şi chiar a lui Jung); sau într-un studiu istoric care le raportează la condiţiile lor sociale obiective şi reale (de felul celui practicat de eleniştii recenţi). Din acest ultim punct de vedere, reprezentarea implică un anumit decalaj, exprimând nu atât un element stabil, cât trecerea condiţionată de la un element la altul: reprezentarea mitică nu exprimă elementul pământului, ci mai degrabă condiţiile în care acest element se estompează în faţa elementului despotic; iar reprezentarea tragică nu exprimă propriu-zis elementul despotic, ci condiţiile în care, în Grecia veacului al V-lea de exemplu, acest element se estompează în favoarea noii ordini a cetăţii.[20] Or, este evident că niciunul dintre aceste moduri de tratare a mitului şi a tragediei nu convin psihanalizei. Metoda psihanalitică este total diferită: în loc să raporteze reprezentarea simbolică la nişte obiectităţi determinate şi la nişte condiţii sociale obiective, ea le raportează la esenţa subiectivă şi universală a dorinţei ca libidou. De aceea, operaţiunea de *decodare* din psihanaliză nu mai poate să însemne ceea ce înseamnă în ştiinţele despre om, şi anume descoperirea secretului unui cod sau al altuia, ci descompunerea codurilor pentru a se ajunge la nişte fluxuri cantitative şi calitative de libidou care traversează atât visul, fantasma, formaţiunile patologice, cât şi mitul, tragedia şi formaţiunile sociale. Interpretarea psihanalitică nu constă într-o rivalitate de coduri, în a adăuga un cod în plus la codurile deja cunoscute, ci în a decoda în mod absolut, în a desprinde ceva incodabil ca urmare a polimorfismului şi a polivocităţii sale.[21]

---

[20] Despre mit ca exprimând organizarea unei puteri despotice care refulează Pământul, *cf.* J.-P. Vernant, *Originile gândirii greceşti* [tr. rom. Symposion, 1995], pp. 109-116; iar despre tragedie ca exprimând o organizare a cetăţii care îl refulează, la rândul ei, pe despotul căzut, Vernant, „Œdipe sans complexe", in *Raison présente*, august 1967.

[21] Nu vom spune, deci, că psihanaliza adaugă un cod, psihologic, la codurile sociale prin intermediul cărora istoricii şi mitologii explică miturile. Freud

Se dovedeşte, atunci, că interesul psihanalizei faţă de mit (sau pentru tragedie) este un interes esenţialmente critic, deoarece specificitatea mitului, înţeles în mod obiectiv, trebuie să se topească sub soarele subiectiv al libidoului: tocmai lumea reprezentării este cea care se prăbuşeşte, sau tinde să se prăbuşească.

Ceea ce înseamnă, într-un al doilea rând, că legătura psihanalizei cu capitalismul nu este cu nimic mai puţin profundă decât cea a economiei politice. Această descoperire a fluxurilor decodate şi deteritorializate este aceeaşi în cazul economiei politice şi al producţiei sociale, sub forma muncii abstracte subiective, şi în cazul psihanalizei şi al producţiei dezirante, sub forma libidoului abstract subiectiv. Cum spune Marx, în capitalism esenţa devine subiectivă, *activitate de producţie în general*, iar munca abstractă devine ceva real pornindu-se de la care toate formaţiunile sociale precedente pot fi reinterpretate din perspectiva unei decodări sau al unui proces de deteritorializare generalizate: „Astfel, abstracţiunea cea mai simplă, pe care economia modernă o aşază pe primul plan şi care exprimă un fenomen ancestral valabil pentru toate formele de societate, nu apare, totuşi, ca adevărat din punct de vedere practic, în cadrul acestei abstracţiuni, decât în calitate de categorie a societăţii celei mai moderne". La fel se întâmplă şi în cazul dorinţei abstracte înţelese ca libidou, ca esenţă subiectivă. Şi nu pentru că ar trebui să stabilim un simplu paralelism între producţia socială capitalistă şi producţia dezirantă, sau între fluxul de capital-bani şi fluxurile de dejecţii

---

semnala deja acest fapt în legătură cu visul: nu este vorba de o descifrare conform unui cod. *Cf.*, în această privinţă, comentariile lui Jacques Derrida, *Scriitura şi diferenţa*, (tr. rom. cit., pp. 291 *sq.*): „Probabil că (scriitura visului) lucrează cu o masă de elemente codificate în cursul istoriei individuale sau colective. Dar în operaţiile sale, în lexicul şi sintaxa sa, un reziduu pur idiomatic e ireductibil, acela care trebuie să poarte toată greutatea interpretării, în comunicarea dintre inconştienturi. Cel ce visează îşi inventează propria gramatică".

ale dorinţei. Relaţia e mult mai strânsă: maşinile dezirante nu se află în altă parte decât în maşinile sociale, astfel încât conjuncţia fluxurilor decodate din maşina capitalistă tind să elibereze figurile libere ale unui libidou subiectiv universal. Într-un cuvânt, descoperirea unei activităţi de producţie *în general şi fără nicio distincţie*, aşa cum apare ea în capitalism, ţine în mod inseparabil de economia politică *şi* de psihanaliză, dincolo de sistemele determinate de reprezentare.

Ceea ce nu înseamnă, firește, a spune că omul capitalist, sau omul în capitalism, doreşte să muncească sau munceşte conform propriei sale dorinţe. Identitatea dintre dorinţă şi muncă este nu atât un mit, ci utopia activă prin excelenţă, care indică limita de depăşit a capitalismului în producţia dezirantă. Dar, tocmai, de ce se află producţia dezirantă la limita, în permanenţă contrazisă, a capitalismului? De ce capitalismul, pe măsură ce descoperă esenţa subiectivă a dorinţei şi a muncii – esenţă comună ca activitate de producţie în general –, nu încetează s-o alieneze din nou şi neîntârziat, într-o maşină reprimantă care rupe esenţa în două, menţinând-o ruptă, muncă abstractă de o parte şi dorinţă abstractă de cealaltă: economie politică *şi* psihanaliză, economie politică *şi* economie libidinală? Tocmai aici putem constata în toată deplinătatea ei apartenenţa psihanalizei la capitalism. Căci, aşa cum am văzut, capitalismul are cu adevărat ca limită fluxurile decodate ale producţiei dezirante, pe care însă nu încetează să le deplaseze, legându-le într-o axiomatică ce ia locul codurilor. Capitalismul nu poate fi separat de mişcarea de deteritorializare, dar el conjură această mişcare prin re-teritorializări factice şi artificiale. El se construieşte pe ruinele reprezentărilor teritoriale şi despotice, mitice şi tragice, pe care însă le restaurează în serviciul său şi în altă formă, ca imagini ale capitalului. Marx sintetizează tot acest proces spunând că esenţa subiectivă abstractă nu este descoperită de către capitalism decât pentru a fi înlănţuită şi alienată din nou, de data aceasta, e adevărat,

nu într-un element exterior şi independent ca obiectitate, ci în elementul el însuşi subiectiv al proprietăţii private: „Altădată, omul era exterior faţă de el însuşi, starea lui era una de alienare reală; acum, această stare s-a transformat într-un act de alienare, de deposedare". Şi, într-adevăr, forma proprietăţii private este cea care condiţionează conjuncţia fluxurilor decodate, adică axiomatica lor, într-un sistem în care fluxul mijloacelor de producţie, ca proprietate a capitaliştilor, are legătură cu fluxul de muncă aşa-zis liberă, ca „proprietate" a muncitorilor (ceea ce face ca restricţiile statale referitoare la materia sau conţinutul proprietăţii private să nu afecteze câtuşi de puţin această formă). Tot forma proprietăţii private este cea care constituie centrul re-teritorializărilor factice ale capitalismului. Şi tot ea, în sfârşit, este cea care produce imaginile care umplu câmpul de imanenţă al capitalismului, „capitalistul", „muncitorul" etc. Altfel spus, capitalismul implică într-adevăr prăbuşirea marilor reprezentări obiective determinate în beneficiul producţiei ca esenţă interioară universală, fără ca prin asta el să iasă vreun pic din lumea reprezentării, operând doar o vastă transformare a acestei lumi prin faptul că îi imprimă forma nouă a unei reprezentări subiective infinite.[22]

Pare că ne îndepărtăm de preocupările psihanalizei, şi totuşi niciodată n-am fost mai aproape de ele. Căci, şi din acest punct de vedere, aşa cum am văzut deja, tocmai în interioritatea mişcării sale cere şi instituie capitalismul nu doar o axiomatică socială, ci şi o aplicare a acestei axiomatici la familia privatizată. Nicicând reprezentarea n-ar putea să-şi asigure propria conversie fără această aplicare care s-o sape, s-o despice şi s-o rabată pe ea însăşi. Şi atunci, Munca subiectivă abstractă aşa cum este reprezentată prin proprietatea privată

[22] Foucault arată că „ştiinţele despre om" şi-au aflat sursa în producţie şi s-au edificat pe fundamentul reprezentării, reconstituind însă imediat un nou tip de reprezentare, ca reprezentare inconştientă (*Cuvintele şi lucrurile*, 1966, pp. 363-378).

are drept corelat Dorinţa subiectivă abstractă, aşa cum este ea reprezentată prin familia privatizată. Psihanaliza îşi ia în sarcină acest ultim termen, aşa cum economia politică îl ia pe primul. Psihanaliza este tehnica de aplicaţie a cărei axiomatică este economia politică. Pe scurt, psihanaliza instituie cel de-al doilea pol din mişcarea proprie capitalismului, care înlocuieşte marile reprezentări obiective determinate cu reprezentarea subiectivă infinită. Este nevoie, într-adevăr, ca limita pe care o constituie fluxurile decodate ale producţiei dezirante să fie de două ori conjurată, de două ori deplasată, o dată prin impunerea unor limite imanente pe care capitalismul să nu înceteze a le reproduce pe o scară tot mai extinsă, şi altă dată prin trasarea unei limite interioare care să rabată această reproducere socială pe reproducerea familială restrânsă. Ambiguitatea psihanalizei faţă de mit şi de tragedie se explică, atunci, în felul următor: ea le descompune ca reprezentări obiective, descoperind în ele figurile unui libidou subiectiv universal; dar le şi regăseşte, promovându-le ca reprezentări subiective care ridică la infinit conţinuturile mitice şi tragice. Ea tratează mitul şi tragedia, dar le tratează *ca pe* visele şi fantasmele omului privat, *Homo familia* – şi, într-adevăr, visul şi fantasma sunt faţă de mit şi de tragedie ceea ce proprietatea privată este faţă de proprietatea comună. Ceea ce, în mit şi în tragedie, funcţionează în stadiu de element obiectiv este, prin urmare, reluat şi înălţat de psihanaliză, dar numai ca o dimensiune inconştientă a reprezentării subiective (mitul ca *vis* al omenirii). Ceea ce funcţionează ca element obiectiv şi public – Pământul, Despotul – este acum reluat, dar ca expresia unei re-teritorializări subiective şi private: Oedip este despotul dat jos, surghiunit, deteritorializat, dar re-teritorializarea se efectuează pe un Oedip conceput ca acel tati-mami-eu al oricărui om de azi. Psihanaliza şi Oedip reunesc toate credinţele, tot ceea ce umanitatea va fi crezut vreodată, dar numai pentru a-l aduce în stadiul unei *denegări*

care păstrează credința fără a mai crede, însă, în ea (nu este decât un vis...: cea mai aspră pietate, astăzi, nu întreba mai mult...). De unde dubla senzație că psihanaliza se opune atât mitologiei, cât și mitologilor, amplificând în același timp mitul și tragedia până la dimensiunile universalului subiectiv: dacă Oedip însuși este „fără complexe", complexul lui Oedip este fără Oedip, așa cum și narcisismul e fără Narcis.[23] Aceasta este ambivalența care traversează psihanaliza și care depășește problema particulară a mitului și a tragediei: cu o mână, ea descompune sistemul reprezentărilor obiective (mitul și tragedia) în beneficiul esenței subiective concepute ca producție dezirantă, iar cu cealaltă mână reintroduce această producție într-un sistem de reprezentări subiective (visul și fantasma, față de care mitul și tragedia sunt postulate ca dezvoltări și proiecții). Imagini, nimic altceva decât niște imagini. Ceea ce rămâne până la urmă este un teatru intim și familial, teatrul omului privat, care nu mai este nici producție dezirantă, nici reprezentare obiectivă. Inconștientul ca scenă. Un întreg teatru pus în locul producției și care o desfigurează mai mult decât putuseră să o facă tragedia și mitul reduse doar la resursele lor antice.

Mit, tragedie, vis, fantasmă – și mitul și tragedia reinterpretate în funcție de vis și de fantasmă –, aceasta este seria reprezentativă pe care psihanaliza o introduce în locul liniei de producție, producție socială și dezirantă. Serie de teatru în locul seriei de producție. Dar de ce reprezentarea devenită subiectivă adoptă tocmai această formă teatrală („Între psihanaliză și teatru există o legătură misterioasă...")? Cunoaștem

[23] Didier Anzieu, „Freud et la mythologie", *Incidences de la psychanalyse*, nr. 1, 1970, pp. 124 și 128: „Freud nu-i acordă mitului niciun fel de specificitate. Acesta este unul dintre punctele care au grevat cel mai greu relațiile ulterioare dintre psihanaliști și antropologi... Freud procedează la o adevărată curățenie... Articolul *Pentru a introduce narcisismul*, care marchează un pas important în direcția revizuirii teoriei pulsiunilor, nu conține nicio aluzie la mitul lui Narcis".

răspunsul eminamente modern al anumitor autori recenţi: teatrul degajează structura finită a reprezentării subiective infinite. Ceea ce înseamnă, aici, „a degaja" este foarte complicat, dat fiind că structura nu poate să prezinte niciodată decât propria sa absenţă sau să reprezinte ceva nereprezentat în reprezentare: dar tocmai acesta ar fi, se spune, privilegiul teatrului, acela de a pune în scenă cauzalitatea metaforică şi metonimică ce marchează deopotrivă prezenţa şi absenţa structurii în efectele sale. André Green, de exemplu, exact în momentul când îşi formulează rezervele privitoare la suficienţa structurii, n-o face decât în numele unui teatru necesar pentru actualizarea acesteia, care ar juca rolul de revelator, locul în care aceasta devine vizibilă.[24] Octave Mannoni, în frumoasa sa analiză asupra fenomenului credinţei, porneşte şi el tot de la fenomenul teatrului pentru a arăta felul în care denegarea credinţei implică, de fapt, o transformare a credinţei, sub acţiunea unei structuri pe care teatrul o încarnează şi o înscenează.[25] Trebuie să înţelegem că atunci când reprezentarea încetează a mai fi obiectivă, atunci când devine subiectiv-infinită, adică imaginară, îşi pierde orice consistenţă efectivă dacă nu face trimitere la o structură care determină atât locul şi funcţiile subiectului reprezentării şi a obiectelor reprezentate ca imagini, cât şi raporturile formale între ele toate. Simbolicul nu mai înseamnă atunci absolut deloc raportul dintre reprezentare şi o obiectitate ca element, ci elementele ultime ale reprezentării subiective, semnificanţi puri, puri reprezentanţi

[24] André Green merge foarte departe în analizarea raporturilor reprezentare-teatru-structură-inconştient: *Un œil en trop*, Ed. de Minuit, 1969, „Prologue" (în special p. 43, referitoare la „reprezentarea nonreprezentatului în reprezentare"). Totuşi, critica la care Green supune structura nu este efectuată în numele producţiei, ci în numele reprezentării, invocând necesitatea unor factori extrastructurali care nu trebuie decât să dezvăluie structura, s-o dezvăluie ca fiind oedipiană.

[25] Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Ed. du Seuil, 1969, cap. I şi VII.

nereprezentaţi din care derivă în acelaşi tip subiecţii, obiectele şi relaţiile dintre ele. Structura desemnează, astfel, inconştientul reprezentării subiective. Seria acestei reprezentări arată, acum, astfel: reprezentare subiectivă infinită (imaginară)-reprezentare teatrală-reprezentare structurală. Şi tocmai pentru că teatrul se presupune că ar pune în scenă structura latentă şi ar încarna elementele şi relaţiile acestei structuri, el este capabil să dezvăluie universalitatea acestei structuri, inclusiv în reprezentările obiective pe care el le recuperează şi le reinterpretează în funcţie de reprezentanţii ascunşi şi de migrările şi relaţiile lor variabile. Toate credinţele sunt recuperate şi reluate în numele unei structuri a inconştientului: suntem în continuare pioşi. Pretutindeni, acelaşi mare joc al semnificantului simbolic, încarnându-se în semnificaţii imaginarului – Oedip ca metaforă universală.

Dar de ce tocmai teatrul? Ce ciudat este acest inconştient de teatru şi din carton! Până şi la Althusser asistăm la această operaţiune: descoperirea producţiei sociale ca „maşină" sau „maşinărie" ireductibilă la lumea reprezentării obiective (*Vorstellung*); urmată însă imediat de reducerea maşinii la structură, de identificarea producţiei cu o reprezentare structurală şi teatrală (*Darstellung*).[26] Or, cu producţia dezirantă se întâmplă la fel ca şi cu producţia socială: ori de câte ori producţia, în loc să fie surprinsă în originalitatea sa, în realitatea sa, e *rabatată* astfel pe un spaţiu al reprezentării, ea nu mai valorează decât prin absenţa sa, apărând ca o lipsă în interiorul acestui spaţiu. Aflat în căutarea structurii în psihanaliză, Moustafa Safouan poate s-o prezinte pe aceasta ca pe o „contribuţie la o teorie a lipsei". În cadrul structurii se operează sudarea dorinţei de imposibil şi definirea lipsei ca o castrare. Din sânul structurii se înalţă imnul cel mai auster închinat castrării: da, da, prin castrare intrăm noi în domeniul

[26] Louis Althusser, *Lire le Capital*, II, pp. 170-177 (despre structură ca prezenţă-absenţă).

dorinţei – imediat ce producţia dezirantă s-a desfăşurat în spaţiul unei reprezentări care nu o lasă să se păstreze decât ca absenţă şi lipsă în raport cu ea însăşi. Se întâmplă aşa pentru că maşinilor dezirante le este impusă o *unitate structurală* care le reuneşte într-un ansamblu molar; pentru că obiectele parţiale sunt raportate la o totalitate care nu poate să apară decât ca fiind ceea ce le lipseşte lor şi drept ceea ce îşi lipseşte sieşi, lipsindu-le lor (marele Semnificant „simbolizabil prin inerenţa unui – 1 din ansamblul semnificanţilor"). Până unde se va merge în dezvoltarea unei lipse a lipsei care traversează structura? În asta constă operaţiunea structurală: amenajează lipsa în ansamblul molar. Şi atunci, limita pe care o constituie producţia dezirantă – limita care desparte ansamblurile molare de elementele lor moleculare şi reprezentările obiective şi maşinile dorinţei – este total deplasată. Ea nu mai trece decât prin interiorul ansamblului molar însuşi, în măsura în care acesta este brăzdat de urma castrării. Operaţiunile formale ale structurii sunt cele de extrapolare, de aplicare şi de biunivocizare care rabat ansamblul social de pornire pe un ansamblu familial de sosire, relaţia familială devenind „metaforică pentru toate celelalte" şi împiedicând elementele productive moleculare să-şi urmeze propria lor linie de fugă. Atunci când Green caută raţiunile aflate la baza afinităţii dintre psihanaliză şi reprezentaţia teatrală, împreună cu structura pe care aceasta o face vizibilă, el semnalează două particularităţi izbitoare: aceea că teatrul înalţă relaţia familială la rangul de raport structural metaforic universal, din care derivă jocul şi locul imaginar al persoanelor; şi, invers, aceea că el împinge în culise jocul şi funcţionarea maşinilor, în spatele unei limite devenite de netrecut (exact ca în fantasmă, maşinile există, dar *în spatele zidului*). Într-un cuvânt, limita deplasată nu mai trece printre reprezentarea obiectivă şi producţia dezirantă, ci printre cei doi poli ai reprezentării subiective, ca reprezentare imaginară infinită şi ca reprezentare

structurală finită. Începând din acel moment, aceste două aspecte pot fi opuse, variațiile imaginare care tind spre întunericul nedeterminatului sau al nediferențiatului și invariantul simbolic care trasează calea diferențierilor: același lucru se întâlnește și de o parte, și de cealaltă, conform unei reguli a raportului invers sau de *double bind*. Întreaga producție este canalizată și împinsă în dublul impas al reprezentării subiective. Degeaba îl vom mai trimite pe Oedip în imaginar, căci îl vom regăsi, mai puternic și mai întreg ca niciodată, mai lipsă și mai triumfător tocmai ca urmare a faptului că se manifestă ca lipsă, în castrarea simbolică. Și în mod cert structura nu ne oferă nicio cale de a scăpa din familialism; din contră, ea blochează totul, conferind familiei o valoare metaforică universală exact în momentul când aceasta și-a pierdut valorile literale obiective. Psihanaliza își recunoaște pe față ambiția: aceea de lua locul familiei falimentare, de a înlocui patul familial căzut în ruină cu divanul psihanalitic, de a face ca „situația analitică" să fie *incestuoasă prin însăși esența ei*, devenind probă și garant al ei înseși, ținând loc de Realitate.[27] Despre asta este, până la urmă, de fapt, vorba, așa cum spune Octave Mannoni: cum poate credința să se mențină după ce a fost repudiată, cum putem noi continua să fim pioși? Am repudiat și am pierdut toate credințele care treceau prin reprezentările obiective. Pământul a murit, pustiul crește: bătrânul tată a murit, tatăl teritorial, la fel și fiul, Oedip despotul. Am rămas singuri cu conștiința noastră încărcată și cu plictisul nostru, cu viața noastră în care nu mai survine nimic; nimic în afara imaginilor ce se rotesc în reprezentarea subiectivă infinită. Dar noi ne regăsim forța de a crede în aceste imagini, din adâncul unei structuri care reglementează relațiile noastre cu ele și identificările noastre ca pe tot atâtea efecte ale unui semnificant simbolic. „Identificarea cea bună"... Suntem cu toții niște papagali duși de mână la teatru, strigând

[27] Serge Leclaire, *Démasquer le réel*, Ed. du Seuil, 1971, pp. 28-31.

dinaintea lui Oedip: iată un tip ca mine, iată un tip ca mine! Totul este reluat, mitul pământului şi tragedia despotului, cu titlu de umbre proiectate pe o scenă. Marile teritorialităţi s-au prăbuşit, dar structura purcede la toate re-teritorializările subiective şi private posibile. Ce mai operaţiune perversă şi psihanaliza, în care culminează acest neoidealism, acest cult restaurat al castrării, această ideologie a lipsei: *reprezentarea antropomorfică a sexului*! În fapt însă, psihanaliştii nu ştiu ce fac, habar nu au ce mecanisme de reprimare slujesc, căci intenţiile lor sunt deseori progresiste. Nimeni însă nu mai trece, astăzi, pragul cabinetului unui analist fără a şti cel puţin că totul e dinainte *jucat*: Oedip şi castrarea, imaginarul şi simbolicul, marea lecţie a insuficienţei de a fi şi a renunţării... Psihanaliza ca gadget, complexul Oedip ca re-teritorializare, ca reimplantare a omului modern pe „stânca" castrării.

Cu totul alta fusese însă calea trasată de Lacan. El nu se mulţumeşte, ca o veveriţă analitică, să se învârtă la nesfârşit în roata imaginarului şi a simbolicului, a imaginarului oedipian şi a structurii oedipianizante, a identităţii imaginare a persoanelor şi a unităţii structurale a maşinilor, izbindu-se la tot pasul de impasurile unei reprezentări molare pe care familia o închide în ea însăşi. La ce bun să mai treci de la dualul imaginar la terţul (sau la sfertul) simbolic, dacă acesta este biunivocizant, în vreme ce celălalt este biunivocizat? Maşinile dezirante, ca obiecte parţiale, îndură două totalizări, una atunci când socius-ul le conferă o unitate structurală sub un semnificant simbolic, acţionând ca absenţă şi lipsă în cadrul unui ansamblu de pornire, cealaltă atunci când familia le impune o unitate personală cu nişte semnificaţi imaginari care distribuie şi „vacuolizează" lipsa în interiorul unui ansamblu de sosire: două răpiri de maşini, în măsura în care structura îşi introduce articularea, iar părinţii îşi vâră degetele în ea. A ne întoarce de la imagini până la structură ar fi de mică importanţă şi nu ne-ar scoate din reprezentare *dacă*

structura n-ar avea un revers care este apropiat de producţia reală a dorinţei. Acest revers este „inorganizarea reală" a elementelor moleculare: obiecte parţiale care intră în sinteze şi interacţiuni indirecte dat fiind că nu sunt parţiale (*partiels*) în sensul de părţi extensive, ci mai curând „părtinitoare" (*partiaux*) ca intensităţile sub care o materie umple întotdeauna spaţiul în grade diferite (ochiul, gura, anusul ca grade ale materiei); pure multiplicităţi pozitive în care totul este posibil, fără excludere şi negaţie, sinteze operând fără plan, în care conexiunile sunt transversale, disjuncţiile incluse, conjuncţiile polivoce, indiferente la suport, pentru că materia care le serveşte tocmai drept suport nu este specificată sub nicio unitate structurală sau personală, ci apare asemeni corpului fără organe care umple spaţiul ori de câte ori o intensitate îl umple; semne ale dorinţei care alcătuiesc un lanţ semnificant, dar care ele însele nu sunt semnificante, nu răspund regulilor unui joc de şah lingvistic, ci extragerilor unui joc de loto care scoate când un cuvânt, când un desen, când un lucru sau o bucată de lucru, nici unele nedepinzând de altele decât prin ordinea tragerilor la sorţi şi nemenţinându-se laolaltă decât prin absenţa de legătură (legături nelocalizabile) şi neavând alt statut în afara aceluia de a fi nişte elemente împrăştiate ale unor maşini dezirante ele însele împrăştiate.[28] Tocmai acest revers îl descoperă Lacan, cu acel

[28] Jacques Lacan, *Ecrits*, pp. 657-659. Serge Leclaire a încercat din răsputeri, din această perspectivă, să definească reversul structurii ca „pură fiinţă de dorinţă" („La Réalité du désir", in *Sexualité humaine*, pp. 242-249). El vede în ea o multiplicitate de singularităţi prepersonale sau de elemente oarecare care se definesc tocmai prin absenţa oricărei legături. Această lipsă de legătură şi de sens este, însă, una pozitivă, „ea constituie forţa specifică de coerenţă a acestui ansamblu". Oricând însă sensul şi legătura pot fi, desigur, restabilite, fie şi doar intercalând fragmente considerate uitate: tocmai aceasta şi este funcţia lui Oedip. Dar *„dacă analistul găseşte legătura dintre două elemente este un semn că acestea nu sunt termenii ultimi, ireductibili ai inconştientului"*. Se va observa că Leclaire utilizează, aici, criteriul exact al distincţiei reale de la Spinoza şi Leibniz: elementele ultime (atribute infinite)

„a" ca maşină şi „A" ca sex neuman: schizofrenizare a câmpului analitic în locul oedipianizării câmpului psihotic.

Felul în care structura *iese* din asta, conform unor planuri de consistenţă şi structurare şi unor linii de selecţie ce corespund marilor ansambluri statistice sau formaţiuni molare, care determină legături şi rabat producţia pe reprezentare: aici devin disjuncţiile exclusive (iar conexiunile, globale, iar conjuncţiile, biunivoce), în timp ce, la rândul său, suportul este specificat sub o unitate structurală, iar semnele devin ele însele semnificante sub acţiunea unui simbol despotic care le totalizează în numele propriei sale absenţe şi a propriei sale retrageri. Căci-aici-da-într-adevăr: producţia dorinţei nu poate fi *reprezentată* decât în funcţie de un semn extrapolat care îi reuneşte toate elementele într-un ansamblu, el nefăcând, însă, parte din acest ansamblu. Aici apare absenţa de legătură, în mod necesar, ca o absenţă, nu ca o forţă pozitivă. Aici se întâmplă că dorinţă este raportată obligatoriu la un termen lipsă; a cărui esenţă însăşi este de a lipsi. Semnele dorinţei, nefiind semnificante, nu devin astfel, în reprezentare, decât în funcţie de un semnificant al absenţei sau al lipsei. Structura nu se formează şi nu apare decât în funcţie de termenul simbolic definit ca lipsă. Marele Altul, ca sex nonuman, cedează locul reprezentării, unui semnificant al marelui Altul ca termen mereu lipsă, sex prea omenesc, falus al castrării molare.[29]

---

sunt atribuabile lui Dumnezeu pentru că nu depind unele de altele şi nu îngăduie între ele niciun raport de opoziţie sau de contradicţie. Tocmai lipsa oricărei legături directe garantează comuna lor apartenenţă la substanţa divină. La fel se întâmplă cu obiectele parţiale şi cu corpul fără organe: corpul fără organe este substanţa însăşi, iar obiectele parţiale, atributele sau elementele sale ultime.

[29] Lacan, *Ecrits*, p. 819 („Fără acest semnificant, toate celelalte nu reprezintă nimic..."). Serge Leclaire arată felul în care structura se organizează în jurul unui termen lipsă, sau mai curând al unui semnificant al lipsei: „Tocmai semnificantul electiv al absenţei de legătură, falusul, este cel pe care-l regăsim în privilegiul unic al raportului său cu esenţa lipsei, emblemă a diferenţei prin excelenţă, ireductibilă, aceea a sexului... Dacă omul poate să

Dar tot aici, demersul lui Lacan îşi atinge deplina complexitate; căci, în mod cert, el nu închide asupra inconştientului o structură oedipiană. Ci arată, din contră, că Oedip este imaginar, nimic mai mult decât o imagine, un mit; şi că această imagine sau aceste imagini sunt produse de o structură oedipiânizantă; şi că această structură nu acţionează decât în măsura în care reproduce elementul castrării, care nu este imaginar, ci simbolic. Acestea sunt cele trei mari planuri de structurare, care corespund ansamblurilor molare: Oedip ca re-teritorializare imaginară a omului privat, produsă în condiţiile structurale ale capitalismului, în măsura în care acesta reproduce şi readuce la viaţă arhaismul simbolului imperial sau al despotului dispărut. Toate trei sunt în acelaşi timp necesare: tocmai pentru a împinge complexul Oedip până în punctul propriei sale autocritici. Să împingă complexul Oedip până în acel punct este tocmai misiunea pe care o întreprinde Lacan. (La fel, Elisabeth Roudinesco a observat foarte bine că, la Lacan, ipoteza unui inconştient-limbaj nu închide inconştientul într-o structură lingvistică, ci conduce lingvistica până în punctul ei de autocritică, evidenţiind felul în care organizarea structurală a semnificanţilor continuă să depindă de un mare Semnificant despotic care acţionează ca arhaism.[30]) Ce este punctul de autocritică? Este punctul în care structura, dincolo de imaginile care o umplu şi de simbolicul care o condiţionează în reprezentare, îşi descoperă propriul revers ca pe un principiu pozitiv de nonconsistenţă care o dizolvă: punctul în care dorinţa este reintrodusă în ordinea producţiei, în care este raportată la elementele ei moleculare şi în care nu-i

---

vorbească, aceasta se datorează faptului că, într-un punct al sistemului limbajului, există un garant al ireductibilităţii lipsei: semnificantul falic..." (*La Réalité du désir*, p. 251). Cât este de bizar...

[30] Elisabeth Roudinesco, „L'Action d'une métaphore", *La Pensée*, februarie 1972 (*cf.* în *Ecrits*, p. 821, modul în care Lacan ridică deasupra „simbolului zero", luat în sensul său lingvistic, ideea unui „semnificant al lipsei acestui simbol").

lipseşte nimic, dat fiind că se defineşte ca *fiinţă obiect natural şi sensibil*, în timp ce realul se defineşte ca *fiinţă obiectivă a dorinţei*. Căci inconştientul schizanalizei ignoră persoanele, ansamblurile şi legile; imaginile, structurile şi simbolurile. Este orfan, după cum este anarhist şi ateu. El nu este orfan în sensul că numele tatălui ar desemna o absenţă, ci în sensul că el se produce pe sine peste tot acolo unde numele din istorie desemnează nişte intensităţi prezente („marea numelor proprii"). Nu este figurativ, deoarece *figuralul* său e abstract, figura-schiză. Nu este nici structural şi nici simbolic, deoarece realitatea sa este aceea a Realului în însăşi producerea şi inorganizarea sa. Nu este reprezentativ, ci doar maşinic şi productiv.

Să distrugă, să distrugă: sarcina schizanalizei trece prin distrugere, printr-o întreagă curăţare, chiuretare a inconştientului. A distruge complexul Oedip, iluzia eului, fantoşa supraeului, vinovăţia, legea, castrarea... Nu este vorba de nişte distrugeri pioase, de felul celor pe care psihanaliza le operează sub binevoitoarea neutralitate a analistului. Căci acestea sunt distrugeri ca la Hegel, nişte modalităţi de a conserva. Cum să nu te facă să râzi faimoasa neutralitate? Ca şi ceea ce psihanaliza numeşte, îndrăzneşte să numească, dispariţia sau dizolvarea complexului Oedip? Ni se spune că Oedip este indispensabil, sursă a tuturor diferenţierilor posibile, salvându-ne de mama teribilă, nediferenţiată. Însă această mamă teribilă, sfinxul, face ea însăşi parte din Oedip; nediferenţierea ei nu este decât reversul diferenţierilor exclusive pe care le creează Oedip, este ea însăşi creată de acesta: complexul Oedip funcţionează obligatoriu sub forma acestui dublu impas. Ni se spune că, la rândul său, Oedip trebuie depăşit şi că nu poate fi depăşit decât prin castrare, latenţă, desexualizare sau sublimare. Dar ce este castrarea, dacă nu tot Oedip, la puterea *n*, şi devenit simbolic, deci cu atât mai virulent? Iar latenţa, acea pură fabulă, ce altceva dacă nu tăcerea impusă maşinilor dezirante pentru ca Oedip să se poată dezvolta, întări în noi, acumulându-şi

sperma înveninată, până când va deveni capabil să se propage, să treacă şi la viitorii noştri copii? Iar eliminarea angoasei de castrare, la rândul ei, desexualizarea şi sublimarea, ce altceva sunt ele dacă nu divina acceptare, resemnarea infinită a conştiinţei încărcate, care constă, pentru femeie, în a-şi „transforma dorinţa de penis în dorinţa de bărbat şi de copil", iar pentru bărbat, în a se „înclina în faţa unui substitut al tatălui"[31]? Izbutim să „ieşim" cu atât mai pregnant din complexul lui Oedip cu cât devenim un exemplu viu, un afiş, o teoremă în act ale lui, pentru a ne face propriii copii să intre în el: am crescut şi ne-am mişcat în Oedip, ne-am structurat în Oedip, sub privirea neutră şi binevoitoare a substitutului, am învăţat pe de rost cântecelul castrării, deficienţa-de-a-fi-care-e-viaţa, „da, prin castrare/ accedem/ la Dooooorinţă..." Ceea ce se numeşte dispariţia lui Oedip este Oedip devenit o idee. Numai ideea injectează venin. Oedip trebuie să devină o idee pentru ca, de fiecare dată, să-i crească la loc mâinile şi picioarele, buzele şi mustaţa: „Retrăind morţile reminiscente, eul tău devine un fel de teoremă minerală care demonstrează în permanenţă zădărnicia vieţii"[32]. Am fost triangulaţi prin Oedip şi triangulăm, la rândul nostru, prin el. De la familie la cuplu şi de la cuplu la familie. De fapt, neutralitatea binevoitoare a analistului este cât se poate de limitată: ea încetează imediat ce noi încetăm să mai răspundem cu tati-mami. Încetează imediat ce introducem o mică maşină dezirantă, magnetofonul în cabinetul analistului de exemplu, se termină de cum facem să treacă un flux care nu se mai lasă ştampilat de Oedip, cu semnul triunghiului (ţi se spune că ai libidoul prea vâscos, sau prea fluid, contraindicaţii pentru analiză). Atunci când Fromm denunţă existenţa unei birocraţii psihanalitice, el nu merge încă prea departe, pentru că nu vede care este ştampila acestei birocraţii şi că nu este de-ajuns o invocare a

[31] Freud, *Analiză încheiată şi analiză infinită*, tr. fr. pp. 36-37.

[32] Henry Miller, *Hamlet*, p. 156.

preoedipianului pentru a i te putea sustrage: preoedipianul, la fel ca şi postoedipianul, este tot o modalitate de a reduce la Oedip întreaga producţie dezirantă – care este anoedipiană. Atunci când Reich denunţă felul în care psihanaliza se pune în slujba reprimării sociale, nu merge nici el prea departe, pentru că nu-şi dă seama că legătura dintre psihanaliză şi capitalism nu este doar una ideologică, ci una infinit mai intimă şi mai strânsă; şi că psihanaliza depinde în mod nemijlocit de un mecanism economic (de unde şi relaţia sa cu banii) prin care fluxurile decodate ale dorinţei, aşa cum sunt ele prinse în axiomatica capitalismului, trebuie să fie obligatoriu rabatate pe un câmp familial în interiorul căruia se efectuează aplicarea acestei axiomatici: Oedip ca ultim cuvânt al consumului capitalist, să sugi din tati-mami, să te laşi ştampilat şi triangulat pe divan, „deci asta..." La fel ca şi aparatul birocratic sau cel militar, şi psihanaliza este un mecanism de absorbire a plusvalorii; şi nu din afară, în mod extrinsec, ci însăşi forma şi finalitatea ei sunt marcate de această funcţie socială. Nu perversul sau autistul scapă psihanalizei, ci întreaga psihanaliză este o uriaşă perversiune, un drog, o ruptură radicală de realitate, începând cu realitatea dorinţei, un narcisism şi un autism monstruoase: autismul propriu şi perversiunea intrisecă maşinii de capital. La limită, psihanaliza nu se mai confruntă cu absolut nicio realitate, nu se mai deschide spre niciun exterior, devine ea însăşi dovada realităţii şi garantul propriei sale dovezi, realitatea ca lipsă în care sunt înghesuite deopotrivă exteriorul şi interiorul, plecarea şi sosirea: psihanaliza *index sui*, fără *referire* decât la ea însăşi sau la „situaţia analitică".

Psihanaliza are dreptate atunci când spune că reprezentarea inconştientă nu poate fi surprinsă niciodată independent de deformările, deghizările şi deplasările pe care le suferă. Reprezentarea inconştientă presupune deci, în mod esenţial, în virtutea *legii* sale, un reprezentat deplasat în raport cu o

instanţă aflată în continuă deplasare. De aici, însă, se trag două concluzii ilegitime: că această instanţă poate fi descoperită plecându-se de la reprezentatul deplasat; iar asta pentru că această instanţă aparţine ea însăşi reprezentării, cu titlu de reprezentant neprezentat sau de lipsă „care se evidenţiază pe sine în prea-plinul unei reprezentări". Aceasta pentru că deplasarea trimite la nişte mişcări foarte diferite: este vorba când de mişcarea prin care producţia dezirantă nu încetează să depăşească limita, să se deteritorializeze, să-şi facă fluxurile să fugă, să treacă de pragul reprezentării; când, din contră, de mişcarea prin care însăşi limita e deplasată, trecând acum în interiorul reprezentării care operează re-teritorializarea artificială a dorinţei. Or, dacă pe baza deplasatului se pot trage concluzii în ceea ce priveşte deplasantul, acest lucru nu este posibil decât în cel de-al doilea sens, acela în care reprezentarea molară se organizează în jurul unui reprezentant care deplasează reprezentatul. Dar absolut deloc în primul sens, conform căruia elementele moleculare nu încetează să treacă prin ochiurile plasei. Am văzut, din această perspectivă, felul în care legea reprezentării denatura forţele productive ale inconştientului, inducând, prin însăşi structura sa, o falsă imagine care prindea dorinţa în capcană (imposibilitatea de a trage concluzii, pornind de la interdicţie, cu privire la ceea ce este cu adevărat interzis). Da, complexul Oedip este într-adevăr reprezentatul deplasat; da, castrarea este într-adevăr reprezentantul, deplasantul, semnificantul – dar nimic din toate acestea nu contribuie la constituirea unui material inconştient şi nici nu priveşte producţiile inconştientului. Toate acestea se situează, mai degrabă, la intersecţia a două operaţiuni de capturare, aceea prin care producţia socială reprimantă se lasă înlocuită de credinţe, şi aceea prin care producţia dezirantă refulată este înlocuită cu reprezentări. Şi desigur că nu psihanaliza este cea care ne face să credem: Oedip şi castrarea noi le cerem şi le tot cerem, dar aceste cereri vin din altă parte

şi de mult mai adânc. Psihanaliza însă a găsit următorul mijloc şi îndeplineşte următoarea funcţie: face credinţele să supravieţuiască chiar şi după ce au fost repudiate! Îi face să creadă din nou chiar şi pe cei care nu mai cred în nimic, ... le reface o teritorialitate privată, un Urstaat privat, un capital privat (visul ca şi capital, spunea Freud...). Iată de ce este nevoie ca schizanaliza să opereze, invers, toate distrugerile necesare. Să distrugă credinţele şi reprezentările, scenele de teatru. Şi nicicând, în acest scop, acţiunea ei nu va fi îndeajuns de răuvoitoare. Să arunce în aer complexul Oedip şi castrarea, intervenind cu brutalitate ori de câte ori un subiect îngână lauda mitului şi versurile tragediei, pentru a-l readuce, de fiecare dată, la *uzină*. După cum spune Charlus: „Te doare în fund de bunică-ta, nu-i aşa, secătură mică!" Oedip şi castrarea, nimic altceva decât nişte formaţiuni reacţionale, nişte rezistenţe, blocări şi platoşe, a căror distrugere nu intervine destul de rapid. Reich presimte unul dintre principiile de bază ale schizanalizei atunci când spune că distrugerea rezistenţelor nu trebuie să aştepte descoperirea materialului.[33] Dar pentru un motiv şi mai radical decât credea el: pentru că pur şi simplu nu există un material inconştient, astfel încât schizanaliza nu are ce să interpreteze. Nu există decât rezistenţe şi în rest maşini, maşini dezirante. Oedip este o rezistenţă; iar dacă am putut să vorbim de caracterul intrinsec pervers al psihanalizei este pentru că perversiunea, în general, nu este decât re-teritorializarea artificială a fluxurilor de dorinţă, pentru care maşinile, dimpotrivă, sunt indiciile producţiei deteritorializate. Psihanaliza re-teritorializează pe divan, prin reprezentarea complexului Oedip şi a castrării. Din contră, schizanaliza trebuie să degajeze fluxurile deteritorializate ale dorinţei, în elementele moleculare ale producţiei dezirante. Să ne amintim regula practică enunţată de Leclaire, pe urmele lui Lacan,

[33] Reich, *Funcţia orgasmului*, tr. fr., pp. 137-139 şi *L'Analyse caractérielle*, tr. fr., Payot.

regula dreptului la nonsens şi la absenţa de legătură: nu veţi fi ajuns până la marginile ultime şi ireductibile ale inconştientului atâta timp cât încă mai găsiţi sau mai refaceţi o legătură între două elemente... (Dar de ce, după aceea, să nu vezi în această extremă împrăştiere, în maşinile risipite în orice maşină, decât o pură „ficţiune" care trebuie să lase locul Realităţii definite ca lipsă, Oedip şi castrarea revenind în galop, în timp ce absenţa de legătură e rabatată pe un „semnificant" al absenţei însărcinat să o reprezinte, s-o lege până şi pe ea, făcându-ne să trecem din nou de la un pol la celălalt al deplasării? Pretinzând că demascăm realul, recădem în gaura molară.)

Ceea ce complică totul este faptul că producţia dezirantă are cu adevărat nevoie să fie indusă pornindu-se de la reprezentare, să fie descoperită de-a lungul liniilor sale de fugă; aceasta, însă, într-un cu totul alt mod decât îşi imaginează psihanaliza. Fluxurile decodate ale dorinţei generează energia liberă (libidoul) maşinilor dezirante. Maşinile dezirante se profilează şi intervin pe o tangentă de deteritorializare care traversează mediile reprezentative, trecând de-a lungul corpului fără organe. A pleca, a fugi, dar antrenând fugi... Maşinile dezirante sunt ele însele fluxurile-schize şi întreruperile-flux care în acelaşi timp taie şi curg pe corpul fără organe: nu marea rană reprezentată prin castrare, ci miile de mici conexiuni, disjuncţii şi conjuncţii prin care fiecare maşină produce un flux prin raportare la altă maşină care îl întrerupe, tăind la rândul ei un flux produs de altă maşină. Dar cum ar putea aceste fluxuri decodate şi deteritorializate ale producţiei dezirante să nu fie rabatate pe o teritorialitate reprezentativă oarecare, cum ar putea ele să nu continue să mai formeze astfel de teritorialităţi, chiar şi pe corpul fără organe ca suport indiferent al unei ultime reprezentări? Până şi cei care ştiu cel mai bine să „plece", care fac din faptul de a pleca ceva la fel de firesc şi de natural ca faptul de a te naşte şi de a muri, până şi

cei care se scufundă în căutarea sexului nonuman, Lawrence, Miller, până şi ei mai schiţează undeva, într-o depărtare oarecare, o teritorialitate care continuă să constituie o reprezentare antropomorfică şi falică, Orient, Mexic sau Peru! Nici măcar plimbarea sau călătoriile schizofrenului nu operează mari deteritorializări fără a intra pe nişte circuite teritoriale: mersul nesigur al lui Molloy şi al bicicletei sale continuă să păstreze camera mamei ca reziduu de ţel; spiralele oscilante ale Denenumitului îşi păstrează ca nucleu incert turnul familial prin care el continuă să se învârtă în cerc, călcându-i în picioare pe-ai săi; seria nesfârşită de parcuri juxtapuse şi nelocalizate ale lui Watt continuă să conţină o referinţă la casa domnului Knott, singura capabilă să „împingă sufletul afară", dar şi să-l recheme la loc în bârlog. Suntem cu toţii nişte căţeluşi, avem nevoie de circuite şi de a fi plimbaţi. Până şi cei care se pricep cel mai bine să se debranşeze, să se deconecteze intră în nişte conexiuni de maşini dezirante care formează la loc nişte mici teritorii. Până şi marii deteritorializaţi ai Giselei Pankow ajung să descopere, sub rădăcinile copacului din afara pământului care le străbate corpul fără organe, imaginea unui castel de familie.[34] Făcusem anterior distincţia între doi poli ai delirului, ca linie de fugă moleculară schizofrenică şi ca investire molară paranoică; dar şi polul pervers se opune polului schizofrenic, aşa cum reconstituirea de teritorialităţi se opune mişcării de deteritorializare. Iar dacă perversiunea, în înţelesul cel mai restrâns, operează un anumit tip, foarte particular, de re-teritorializare prin artificiu, perversiunea în înţeles larg cuprinde toate tipurile de re-teritorializare, nu numai pe cele artificiale, ci şi pe cele exotice, arhaice, reziduale, private etc.: Oedip şi psihanaliza ca perversiune. Până şi maşinile schizofrenice ale lui Raymond

[34] Gisela Pankow, *L'Homme et sa psychose*, 1969, pp. 68-72. Şi asupra rolului casei, „La Dynamique de l'éspace et le temps vécu", în *Critique*, februarie 1972.

Roussel se transformă în maşini perverse ale unui teatru care reprezintă Africa. Pe scurt, nu există deteritorializare a fluxurilor schizofrenice de dorinţă care să nu fie însoţită de re-teritorializări globale sau locale, care reconstituie de fiecare dată plaje de reprezentare. Mai mult chiar, forţa şi obstinaţia unei deteritorializări nu pot fi evaluate decât ţinând cont de tipurile de re-teritorializare care o reprezintă; una este reversul celeilalte. Iubirile noastre sunt nişte complexe de deteritorializare şi de re-teritorializare. Iubim întotdeauna un anumit mulatru sau o anumită mulatră. Deteritorializarea nu poate fi surprinsă niciodată în sine, ci doar prin intermediul unor indicii raportate la reprezentările teritoriale. De pildă, visul: da, visul este oedipian, şi asta nu trebuie să ne mire, pentru că el constituie o re-teritorializare perversă în raport cu deteritorializarea somnului şi a coşmarului. Dar *de ce să ne întoarcem la vis*, de ce să facem din acesta calea regală a dorinţei şi a inconştientului, când el nu este decât manifestarea unui supraeu, a unui supraeu atotputernic şi arhiarhaizat (*Urszene* a Urstaat-ului)? Şi totuşi, în chiar sânul visului, ca şi în acela al fantasmei şi al delirului, există maşini care funcţionează ca indicii ale deteritorializării. În vis există întotdeauna maşini înzestrate cu ciudata capacitate de a trece din mână în mână, de a fugi şi de a face să curgă, de a târî şi de a se lăsa târâte. Avionul coitului parental, autovehiculul tatălui, maşina de cusut a bunicii, bicicleta frăţiorului mai mic, toate obiectele de zburat, în înţelesul de „a zbura" şi de „a fura" – în visul de familie, maşina este întotdeauna infernală. Ea introduce întreruperi şi fluxuri care împiedică visul să se închidă în propria lui scenă şi să se sistematizeze în propria sa reprezentare. Ea face să intervină un factor ireductibil de nonsens, care se va dezvolta în altă parte, afară, în conjuncţiile realului ca atare. Psihanaliza, cu încăpăţânarea ei oedipiană, dă cu foarte mare dificultate şi extrem de deficitar seama de el; şi aceasta pentru că re-teritorializarea

se operează pe persoane şi medii, în timp ce deteritorializarea se efectuează pe maşini. Tatăl lui Schreber acţionează prin intermediul maşinilor, sau, dimpotrivă, maşinile funcţionează prin intermediul tatălui? *Psihanaliza se fixează pe reprezentanţii imaginari şi structurali ai re-teritorializării, în timp ce schizanaliza urmează indiciile maşinice de deteritorializare.* Aceeaşi opoziţie dintre nevrozatul culcat pe divan, ca pământ ultim şi steril, şi schizofrenul plecat la plimbare pe un circuit deteritorializat.

Extras dintr-un articol al lui Michel Cournot despre Chaplin, care ne face foarte bine să înţelegem ce sunt râsul schizofrenicului, linia schizofrenică de fugă sau de străpungere şi procesul ca deteritorializare, cu indiciile lui maşinice: „În momentul când face pentru a doua oară ca scândura să-i cadă în cap – gest psihotic –, Charles Chaplin stârneşte râsul spectatorului. Bine, bine, dar despre ce fel de râs este vorba? Şi despre ce fel de spectator? De pildă, în acel moment al filmului, nu se mai pune deloc problema de a şti dacă spectatorul trebuie să prevadă accidentul sau să fie surprins de el. E ca şi cum, în acel moment, spectatorul nu s-ar mai afla în fotoliul său, nu s-ar mai afla în situaţia de a observa lucrurile. Un fel de gimnastică perceptivă l-a condus, treptat, nu să se identifice cu personajele din *Timpuri noi*, ci să resimtă atât de nemijlocit rezistenţa evenimentelor încât ajunge să-l însoţească pe acest personaj, să aibă aceleaşi surprize, aceleaşi presimţiri, aceeaşi obişnuiţă ca şi el. Acesta şi este motivul pentru care celebra *maşină pentru mâncat*, care, dintr-un anumit punct de vedere, prin exagerarea ei, este străină de film (Chaplin o inventase cu douăzeci şi doi de ani înaintea filmului), nu este decât exerciţiul formal, absolut, care pregăteşte pentru comportamentul, şi el psihotic, al muncitorului prins în interiorul maşinii, din care doar capul răsturnat mai iese afară, pentru a i se administra prânzul de către Chaplin, căci e ora. Dacă râsul este o reacţie care urmează anumite circuite, putem

spune că Charles Chaplin, pe măsura derulării secvenţelor filmului, *deplasează* treptat reacţiile, făcându-le să dea, treaptă cu treaptă, înapoi, până în clipa când spectatorul nu mai este stăpân pe propriile circuite, tinzând să apuce spontan fie pe o scurtătură, care nu e practicabilă, care este blocată, fie pe un drum cât se poate de explicit anunţat ca neducând nicăieri. După ce l-a suprimat pe spectator ca atare, Chaplin denaturează râsul, care se transformă în tot atâtea *scurtcircuite ale unei mecanici deconectate*. S-a vorbit pe alocuri despre pesimismul *Timpurilor noi* şi despre optimismul imaginii finale. Cei doi termeni nu se potrivesc filmului. Se poate spune, mai curând, că, în *Timpuri noi*, Charles Chaplin desenează, *la scară foarte mică*, cu linii seci, epura mai multor manifestări opresive. Fundamentale. Personajul principal, interpretat de Chaplin însuşi, nu trebuie să fie activ sau pasiv, să consimtă sau să se opună, pentru că este însuşi vârful creionului care desenează epura, e linia însăşi... Tocmai de aceea imaginea finală este lipsită de optimism. Nu-mi dau seama ce-ar putea să mai facă optimismul după această constatare. Acel bărbat şi acea femeie văzuţi din spate, negri, ale căror umbre nu sunt proiectate de niciun soare, nu se duc spre nimic. Stâlpii fără fire care mărginesc drumul pe partea stângă şi arborii fără frunze care îl mărginesc pe dreapta nu se întâlnesc la orizont. Nu există orizont. Colinele pleşuve din faţă nu formează decât un baraj ce se confundă cu vidul care le domină. Acel bărbat şi acea femeie nu mai sunt în viaţă, asta sare în ochi. Dar acest lucru nu este nici pesimist. Ceea ce trebuia să se întâmple s-a întâmplat. Cei doi n-au fost ucişi. N-au fost doborâţi de poliţie. Şi nu trebuie să căutăm alibiul vreunui accident. Charles Chaplin n-a insistat. A mers repede, ca de obicei. A desenat epura"[35].

În misiunea ei de distrugere, schizanaliza trebuie să procedeze cât mai rapid cu putinţă, ea neputând, totodată, să procedeze decât cu o mare răbdare, cu o mare prudenţă,

[35] Michel Cournot, in *Le Nouvel Observateur*, 1 nov. 1971.

descompunând succesiv teritorialităţile şi re-teritorializările reprezentative prin care trece un subiect de-a lungul istoriei sale individuale. Căci există mai multe straturi, mai multe planuri de rezistenţă venind dinăuntru sau impuse din afară. Schizofrenia ca proces, deteritorializarea ca proces sunt inseparabile de stazele care le întrerup, sau care le exasperează, sau care le fac să se învârtă în jurul cozii, re-teritorializându-le în nevroză, în perversiune sau în psihoză. Până acolo încât procesul nu se mai poate desprinde, nu se mai poate urma pe el însuşi şi nu se mai poate împlini decât în măsura în care este capabil să creeze – ce oare? Un nou pământ. Pentru fiece caz în parte trebuie să se treacă prin toate vechile pământuri, studiindu-li-se natura, densitatea, cercetând modul în care se grupează pe fiecare indiciile maşinice ce permit depăşirea lor. Tărâmuri familiale oedipiene ale nevrozei, tărâmuri artificiale ale perversiunii, tărâmuri azilare ale psihozei – cum se poate, pe fiecare din ele, recuceri de fiecare dată procesul, relua neîncetat călătoria? *În căutarea timpului pierdut* ca mare întreprindere de schizanaliză: toate planurile sunt traversate până la linia lor moleculară de fugă, străpungere schizofrenică; aşa cum se întâmplă în cazul sărutului, unde faţa Albertinei sare de la un plan de consistenţă la altul, descompunându-se, până la urmă, într-o nebuloasă de molecule. Cititorul riscă întotdeauna să se oprească pe un anumit plan şi să spună, da, aici Proust se explică. Dar naratorul-păianjen nu încetează să deşire pânzele şi planurile, să reia călătoria, să pândească semnele şi indiciile ce funcţionează ca maşini şi-l vor ajuta să meargă mai departe. Această mişcare însăşi este umorul, umorul negru. Pământurile familiale şi nevrotice ale complexului Oedip, acolo unde se stabilesc conexiunile globale şi personale, vai, naratorul nu se instalează pe ele, nu rămâne în ele, le traversează, le profanează, le străpunge, lichidându-şi până şi bunica cu o maşină de şnuruit. Şi tărâmurile perverse ale homosexualităţii, acolo unde se stabilesc disjuncţiile exclusive

ale femeilor cu femeile şi ale bărbaţilor cu bărbaţii, şi ele sunt aruncate în aer în funcţie de indiciile maşinice care le subminează. Tărâmurile psihotice, cu conjuncţiile lor pe loc (Charlus este deci cu siguranţă nebun, Albertine era şi ea poate!) sunt traversate, şi ele, până în punctul în care problema nu se mai pune, sau nu se mai pune în felul acesta. Naratorul îşi vede de treaba lui, până la *patria necunoscută*, până la *tărâmul necunoscut*, singurul pe care îl creează propria sa operă în mers, *În căutarea timpului pierdut „in progress"*, funcţionând ca o maşină dezirantă capabilă să culeagă şi să trateze toate indiciile. El se îndreaptă spre acele noi regiuni în care conexiunile sunt mereu parţiale şi nonpersonale, disjuncţiile, nomade şi polivoce, disjuncţiile, incluse, şi în care homosexualitatea şi homosexualitatea nu se mai *pot* deosebi: lume a comunicaţiilor transversale, în care sexul nonuman, în sfârşit cucerit, se confundă cu florile, tărâm nou în care dorinţa funcţionează ascultând de propriile sale elemente şi de propriile sale fluxuri moleculare. O astfel de călătorie nu presupune neapărat mari mişcări în extensiune, se efectuează pe loc, într-o cameră sau pe un corp fără organe, călătorie intensivă descompunând toate tărâmurile în avantajul celui pe care ea însăşi îl creează.

Perseverenta reluare a procesului sau, dimpotrivă, întreruperea lui sunt atât de intim legate încât nu pot fi evaluate decât una în alta. Călătoria schizofrenului, cum ar fi ea posibilă independent de anumite circuite, cum s-ar putea ea lipsi de un pământ? Invers însă, cum putem fi siguri că aceste circuite nu refac pământurile binecunoscute ale azilului, ale artificiului sau ale familiei? Revenim neîncetat la aceeaşi întrebare: de ce anume suferă schizofrenul, cel ale cărui suferinţe sunt indicibile? Suferă el oare de procesul însuşi sau de întreruperile acestuia, atunci când este nevrotizat în sânul familiei pe tărâmul lui Oedip, atunci când cel care nu se lasă oedipianizat este psihotizat pe pământ de azil, atunci când cel

care scapă atât familiei, cât şi azilului este pervertizat în mediu artificial? Nu există, poate, decât o singură boală, nevroza, putrezirea oedipiană în funcţie de care se măsoară toate întreruperile patogene ale procesului. Majoritatea tentativelor moderne – spitalizarea de zi, de noapte, cluburile pentru bolnavi, spitalizarea la domiciliu, instituţionalizarea şi chiar antipsihiatria – rămân ameninţate de un pericol, pe care Jean Oury a ştiut să-l analizeze în profunzime: cum să evităm ca instituţia să nu refacă o structură azilară, să nu conducă la constituirea unor societăţi artificiale perverse şi reformiste ori a unor pseudofamilii maternante şi paternaliste reziduale? Şi nu ne gândim la încercările de psihiatrie aşa-zis comunitară, al căror scop mărturisit este acela de a triangula, de a oedipianiza tot ce prinde, oameni, animale şi lucruri, până când vom ajunge să vedem o nouă rasă de bolnavi implorând, ca reacţie, să li redea un azil, sau o bucată de pământ beckettian, o pubelă pentru a putea să se catatonizeze într-un colţ. Dar, într-un mod mai puţin deschis reprimant, cine spune că familia este un loc bun, un bun circuit pentru schizofrenul deteritorializat? Ar fi chiar de mirare, având în vedere „potenţialităţile terapeutice ale mediului familial"... Şi atunci poate satul în întregime, cartierul? Ce unitate molară va constitui un circuit suficient de nomad? Cum se poate evita ca unitatea aleasă, fie ea şi o instituţie specifică, să nu conducă spre constituirea unei societăţi perverse de toleranţă, a unui grup de întrajutorare care să ascundă adevăratele probleme? Structura instituţiei va fi oare cea care o va salva? Cum va izbuti însă structura să-şi rupă legătura cu castrarea nevrotizantă, pervertizantă, psihotizantă? Cum va reuşi ea să producă altceva decât un grup aservit? În ce fel va da ea frâu liber procesului, tocmai ea, a cărei întreagă organizare molară are funcţia de a lega procesul molecular? Căci până şi antipsihiatria, cea atât de sensibilă la străpungerea schizofrenică şi la călătoria intensă, se străduieşte din răsputeri să propună imaginea unui

grup-subiect care se reperverteşte, însă, imediat, cu vechi schizofreni însărcinaţi să-i călăuzească pe cei mai recenţi şi, pe post de relee, mici bisericuţe sau, şi mai bine, o mânăstire în Ceylon.

Numai o politizare efectivă a psihiatriei ne poate salva din aceste impasuri. Şi fără îndoială că antipsihiatria, prin Laing şi Cooper, a mers foarte departe în acest sens. Atâta doar că, după părerea noastră, ei continuă să gândească această politizare mai curând în termeni de structură şi de eveniment decât în termenii procesului însuşi. Pe de altă parte, ei localizează pe o aceeaşi linie alienarea socială şi alienarea mintală, tinzând să le identifice, arătând felul în care instanţa familială le prelungeşte pe una în cealaltă.[36] Totuşi, între cele două, raportul este mai degrabă unul de *disjuncţie inclusă*. Şi aceasta deoarece decodarea şi deteritorializarea fluxurilor defineşte însuşi procesul capitalismului, adică esenţa, tendinţa şi limita sa extremă. Dar noi ştim foarte bine că procesul nu încetează a fi întrerupt, tendinţa, contrazisă şi limita, deplasată prin re-teritorializări şi reprezentări subiective care operează atât la nivelul capitalului ca subiect (axiomatica), cât şi la nivelul persoanelor care o efectuează (aplicarea axiomaticii). Or, în zadar ne vom strădui să situăm alienarea socială şi alienarea mintală de o parte sau de cealaltă atâta timp cât între ele vom stabili un raport de excludere. Căci deteritorializarea fluxurilor în general se confundă efectiv cu alienarea mintală, în măsura în care ea *include*

---

[36] David Copper, „Aliénation mentale et aliénation sociale", *Recherches*, decembrie 1968, pp. 48-49: „În cele mai multe dintre cazuri, alienarea socială acoperă diferitele forme de alienare mintală... Cei admişi în spitalul de psihiatrie nu sunt atât pentru că ar fi bolnavi, ci pentru că protestează în moduri mai mult sau mai puţin adecvate împotriva ordinii sociale. Sistemul social în care ei se află prinşi vine astfel să întărească ravagiile produse de sistemul familial în care au crescut. Această autonomie pe care ei încearcă să o afirme faţă de o microsocietate funcţionează ca revelator al unei alienări masive pe care o exercită societatea în ansamblul ei".

re-teritorializările care nu-i permit să subziste decât ca starea unui flux anume, fluxul de nebunie care se defineşte astfel pentru că este însărcinat să reprezinte tot ceea ce, din celelalte fluxuri, scapă axiomaticilor şi aplicaţiilor de re-teritorializare. Invers, în toate re-teritorializările capitalismului vom putea afla forma alienării sociale în act, în măsura în care ele împiedică fluxurile să scape din sistem, menţinând munca în cadrul axiomatic al proprietăţii, iar dorinţa în cadrul aplicat al familiei; însă această alienare socială include la rândul ei alienarea mintală, care este ea însăşi reprezentată şi re-teritorializată ca nevroză, perversiune sau psihoză (boli mintale).

O adevărată politică a psihiatriei sau a antipsihiatriei ar consta aşadar 1°) în a distruge toate re-teritorializările care transformă nebunia în boală mintală, 2°) în a elibera, în toate fluxurile, mişcarea schizoidă a deteritorializării lor, în aşa fel încât această caracteristică să nu mai poată să califice un reziduu anume ca flux de nebunie, ci să afecteze atât fluxurile de muncă şi de dorinţă, cât şi pe cele de producţie, de cunoaştere şi de creaţie în tendinţa lor cea mai profundă. Nebunia n-ar mai exista ca nebunie, şi nu pentru că ar fi transformată în „boală mintală", ci, dimpotrivă, pentru că ar primi sprijinul tuturor celorlalte fluxuri, inclusiv cele ale ştiinţei şi artei – stabilit fiind faptul că ea nu este numită „nebunie" şi nu apare ca atare, decât tocmai pentru că este privată de acest sprijin, fiind obligată să depună singură mărturie pentru deteritorializare ca proces universal. Doar acest privilegiu nemeritat, şi peste puterile ei, o face să înnebunească. Foucault anunţa, în acest sens, o vreme când nebunia va dispărea, şi nu doar pentru că va fi canalizată în spaţiul controlat al bolilor mintale („mari acvarii călâi"), ci, dimpotrivă, pentru că limita exterioară pe care ea o desemnează va fi depăşită de alte fluxuri care vor scăpa controlului în toate direcţiile, târându-ne

după ele.[37] Se impune, prin urmare, să spunem că nu vom merge nicicând prea departe în sensul deteritorializării: n-aţi văzut încă nimic, proces ireversibil. Iar când ne uităm la ceea ce există profund artificial în re-teritorializările perverse, dar şi în re-teritorializările psihotice spitaliceşti sau în cele nevrotice familiale, nu putem să nu strigăm: şi mai multă perversiune! Şi mai mult artificiu! Până ce pământul va deveni atât de artificial, încât mişcarea de deteritorializare va creea inevitabil, prin ea însăşi, un nou pământ! Psihanaliza, din acest punct de vedere, este cât se poate de mulţumitoare: întreaga sa cură perversă constă în a transforma nevroza familială în nevroză artificială (de transfer) şi în a ridica mica insulă, divanul, cu comandantul ei, psihanalistul, la rangul de teritorialitate autonomă şi de suprem artificiu. Este de-ajuns, atunci, un mic efort în plus pentru ca totul să se dea peste cap, târându-ne în sfârşit spre alte depărtări. Bobârnacul schizanalizei, care relansează mişcarea, continuă tendinţa, împingând simulacrele până în punctul în care acestea încetează a mai fi nişte imagini artificiale, devenind indiciile pământului cel nou. Asta înseamnă împlinirea, desăvârşirea procesului: nu un tărâm promis şi preexistent, ci un pământ care se creează pe măsura înseşi tendinţei, desprinderii şi deteritorializării sale. Mişcare a teatrului cruzimii; căci este singurul teatru de producţie, acolo unde fluxurile depăşesc pragul de deteritorializare, producând pământul cel nou (nu o speranţă, ci o simplă „constatare", o „epură" în care cel care fuge face totul să fugă, desenând pământul prin deteritorializare). Punct al fugii active în care maşina revoluţionară, maşina artistică, maşina ştiinţifică şi maşina (schiz)analitică devin fiecare piese şi bucăţi ale celorlalte.

---

[37] Michel Foucault, „Nebunia, absenţa operei", mai 1964, tr. rom. în vol. Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001, p. 48 („Tot ceea ce noi, astăzi, resimţim după modelul *limitei*, al străinătăţii sau al insuportabilului îşi va fi regăsit serenitatea pozitivului").

*

Sarcina negativă, sau distructivă, a schizanalizei nu poate fi, însă, câtuşi de puţin separată de sarcinile ei pozitive (toate sunt exercitate, obligatoriu, în acelaşi timp). Prima sarcină pozitivă constă în a descoperi, în cazul unui subiect dat, natura, formarea şi funcţionarea *propriilor lui* maşini dezirante, dincolo de orice interpretare. În ce constau maşinile tale dezirante, ce introduci şi ce faci să iasă din ele, cum funcţionează, care sunt sexele tale nonumane? Schizanalistul e un mecanic, iar schizanaliza, strict funcţională. Din acest punct de vedere, ea nu se poate menţine doar la o examinare strict interpretativă (din punctul de vedere al inconştientului) a maşinilor sociale în care subiectul se află prins ca mecanism sau ca utilizator, sau al maşinilor tehnice care se află în posesia sa favorită sau pe care el le perfecţionează ori chiar fabrică prin bricolaj, sau al modului în care el se foloseşte de maşini în visele şi fantasmele sale. Acestea sunt încă mult prea reprezentative şi reprezintă nişte unităţi mult prea mari – chiar şi maşinile perverse ale sadicului sau ale masochistului, chiar şi maşinile pentru influenţat ale paranoicului... În general am văzut că pseudoanalizele „obiectului" constituiau, într-adevăr, gradul cel mai de jos al activităţii analitice, chiar sau cu atât mai mult atunci când ele au pretenţia de a dubla obiectul real cu un obiect imaginar; şi mai bine cheia viselor decât o psihanaliză de iarmaroc. Totuşi, luarea în considerare a tuturor acestor maşini, fie ele reale, simbolice sau imaginare, trebuie să intervină într-un mod cu totul determinat: dar numai ca nişte indicii funcţionale capabile să ne îndrume spre maşinile dezirante, de care ele sunt mai mult sau mai puţin apropiate şi cu care se înrudesc mai mult sau mai puţin. Nivelul maşinilor dezirante nu este, într-adevăr, atins decât dincolo de un anumit prag de dispersie, care nu lasă să li se menţină nici

identitatea imaginară şi nici unitatea structurală (aceste instanţe continuă să fie de ordinul interpretării, adică de ordinul semnificatului *sau* al semnificantului). Maşinile dezirante au drept piese obiectele parţiale; obiectele parţiale definesc o *working machine* sau piesele lucrătoare, aflate însă într-o stare de dispersie care face ca orice piesă să poată face neîncetat trimitere la o piesă dintr-o cu totul altă maşină, aşa cum se întâmplă cu trifoiul şi cu albina, cu viespea şi cu floarea de orhidee ori cu coarnele de bicicletă şi cu curul de şobolan mort. Să nu ne grăbim să introducem un termen de felul unui falus care ar structura ansamblul şi ar personifica părţile, unificând şi totalizând. Peste tot există libidou ca energie a unei maşini, şi nici coarnele de bicicletă, nici albina nu au privilegiul de a fi un falus: acesta nu intervine decât în organizarea structurală şi în relaţiile personale care decurg din ea, în care fiecare individ, asemeni muncitorului convocat la război, îşi abandonează maşinile şi începe să lupte pentru un trofeu ca mare absent, cu aceeaşi sancţiune, o aceeaşi rană derizorie pentru toţi, castrarea. Toată acea luptă pentru falus, voinţă de putere prost înţeleasă, reprezentare antropomorfică a sexului, toată acea concepţie asupra sexualităţii care îl oripilează pe Lawrence tocmai pentru că nu este decât o „concepţie", tocmai pentru că este o idee pe care „raţiunea" o impune inconştientului, introducând-o în sfera pulsională, şi căutşi de puţin o formaţiune a acestei sfere. Aici este trasă dorinţa pe sfoară, aici este ea specificată ca sex uman, în interiorul ansamblului molar unificat şi identificat. Însă maşinile dezirante trăiesc, dimpotrivă, sub regimul de dispersie al elementelor moleculare. Şi nu vom înţelege niciodată ce sunt cu adevărat obiectele parţiale dacă nu vom vedea în ele astfel de elemente, ci nişte părţi ale unui întreg, fie şi spart în bucăţi. Aşa cum spunea Lawrence, analiza nu trebuie să se ocupe de nimic care ar putea să aducă a concept ori a persoană,

„relaţiile aşa-zis umane nu se află în joc"[38]. Ea nu trebuie să se ocupe (în afara sarcinii ei negative) decât de înlănţuirile maşinice surprinse în elementul dispersării lor moleculare.

Să ne întoarcem, prin urmare, la regula pe care Serge Leclaire a ştiut s-o enunţe atât de bine, chiar dacă nu vede în ea decât o ficţiune, nu realul-dorinţă: piesele sau elementele maşinilor dezirante se recunosc după independenţa lor mutuală, după faptul că nimic din una nu trebuie să depindă şi nu depinde de ceva din alta. Ele nu trebuie să fie determinări opuse ale unei aceleiaşi entităţi şi nici diferenţieri ale unei fiinţe unice, precum masculinul şi femininul în cazul sexului uman, ci nişte diferite sau nişte real-distincte, nişte „fiinţe" distincte, aşa cum se poate întâlni în dispersia sexului nonuman (trifoiul şi albina). Atâta timp cât schizanaliza nu a ajuns până la aceste *dispars*, ea nu a aflat încă obiectele parţiale ca elemente ultime ale inconştientului. În acest sens numea Leclaire „corp erogen" nu un organism rupt în bucăţi, ci o emisie de singularităţi preindividuale şi prepersonale, o pură multiplicitate dispersată şi anarhică, lipsită de unitate şi de totalitate, ale cărei elemente sunt sudate, lipite prin distincţia reală sau chiar prin lipsa oricărei legături. Aşa cum sunt, de pildă, secvenţele schizoide beckettiene: pietricele, buzunare, gură; un pantof, un focar de pipă, un pacheţel moale nedeterminat, un capac de la o sonerie de bicicletă, o jumătate de cârjă... („dacă ajungem să ne izbim la nesfârşit de acelaşi ansamblu de pure singularităţi, putem fi siguri că ne-am apropiat de singularitatea dorinţei subiectului"[39]). Putem, firește, să instaurăm sau să restaurăm oricând o legătură oarecare între aceste elemente: legături organice între organele sau bucăţile de organe care fac, eventual, parte din mulţime;

[38] D.H. Lawrence, „Psychanalyse et inconscient", 1920, in *Homme d'abord*, bibl. 10-18, pp. 255-256.

[39] Serge Leclaire, *La Réalité du désir*, p. 245. Şi *Séminaire Vincennes*, 1969, pp. 31-34 (opoziţia dintre „corpul erogen" şi organism).

legături psihologice şi axiologice – bun, rău – care fac, până la urmă, trimitere la persoanele şi la scenele din care aceste elemente sunt preluate; legături structurale între ideile şi conceptele care pot să le corespundă. Dar nu sub acest aspect sunt obiectele parţiale elemente ale inconştientului, şi nu putem fi de acord nici măcar cu imaginea pe care o propune despre ele inventatoarea lor, Melanie Klein. Şi aceasta deoarece, fie ca organe sau ca bucăţi de organe, ele nu trimit absolut deloc la un organism care ar funcţiona, fantasmatic, ca o unitate pierdută ori ca o totalitate care ar fi să vină. Dispersia lor nu are nimic de-a face cu o lipsă, constituind tocmai modul lor de prezenţă în cadrul mulţimii pe care o formează fără unificare şi fără totalizare. Orice structură fiind destituită, orice memorie fiind abolită, orice organism fiind anulat şi orice legătură fiind ruptă, ele există ca obiecte parţiale brute, ca piese lucrătoare împrăştiate ale unei maşini ea însăşi împrăştiată. Într-un cuvânt, *obiectele parţiale sunt funcţiile moleculare ale inconştientului*. Tocmai de aceea, atunci când, adineauri, insistam asupra diferenţei dintre maşinile dezirante şi toate întruchipările de maşini molare, ştiam foarte bine că unele se află conţinute în celelalte şi nu există fără ele, dar se impunea să marcăm diferenţa de regim şi de scară dintre cele două specii.

Este adevărat că întrebarea ce se va pune va fi mai curând cum pot aceste condiţii de dispersie, de distincţie reală şi de absenţă a legăturii să permită un regim maşinic oarecare – cum pot obiectele parţiale astfel definite să formeze maşini şi înlănţuiri de maşini. Răspunsul se află în caracterul pasiv al sintezelor sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, în caracterul indirect al interacţiunilor avute în vedere. Dacă este adevărat că orice obiect parţial emite un flux, nu-i mai puţin adevărat şi că acest flux mai este asociat şi cu un alt obiect parţial, pentru care el defineşte un câmp de prezenţă potenţial el însuşi multiplu (o mulţime de anusuri pentru fluxul dejecţional).

Sinteza conectivă a obiectelor parţiale e indirectă deoarece fiecare, în fiecare punct al prezenţei sale în câmp, întrerupe întotdeauna un flux pe care un altul îl emite sau îl produce în mod relativ, fie şi emiţând el însuşi un flux pe care alte obiecte parţiale îl vor întrerupe. Fluxurile au, parcă, două capete pe unde se operează orice conexiune productivă aşa cum am încercat s-o descriem prin intermediul noţiunii de flux-schiză sau de întrerupere-flux. Ceea ce face ca adevăratele activităţi ale inconştientului – a face să curgă şi a întrerupe – constau în însăşi sinteza pasivă, în măsura în care aceasta asigură coexistenţa şi deplasarea relative ale celor două funcţii diferite. Să presupunem acum că respectivele fluxuri asociate la două obiecte parţiale se suprapun măcar parţial: producţia lor rămâne distinctă în raport cu obiectele *x* şi *y* ce le emit, dar nu şi câmpurile de prezenţă în raport cu obiectele *a* şi *b* care le populează şi le întrerup, ceea ce face ca obiectul parţial *a* şi obiectul parţial *b* să devină, din acest punct de vedere, indiscernabile (de pildă, gura şi anusul, gura-anus a anorexicului). Şi ele nu sunt indiscernabile doar în regiunea mixtă, deoarece oricând se poate presupune că, dat fiind că şi-au schimbat funcţia în această regiune, nu mai pot fi deosebite nici prin excludere acolo unde cele două fluxuri nu se mai suprapun: şi atunci ne aflăm în faţa unei alte sinteze pasive, în care *a* şi *b* se află într-un raport paradoxal de disjuncţie inclusă. Mai rămâne, în sfârşit, posibilitatea nu a unei suprapuneri de fluxuri, ci a unei permutări a obiectelor care le emit: la marginea fiecărui câmp de prezenţă descoperim, atunci, plaje de interferenţă, care depun mărturie de resturile unui flux în altul, formând sinteze conjunctive reziduale care călăuzesc trecerea sau devenirea simţită de la unul la celălalt. Permutări de 2, 3, *n* organe; poligoane abstracte deformabile, care se joacă cu triunghiul oedipian figurativ, descompunându-l la nesfârşit. Toate aceste sinteze pasive indirecte, prin binaritate, suprapunere sau permutare, constituie

una şi aceeaşi maşină a dorinţei. Dar cine va putea să precizeze maşinile dezirante ale fiecăruia în parte, ce analiză îndeajuns de minuţioasă? Maşina dezirantă a lui Mozart? „Trăgeţi-vă curul până aproape de gură, ... ah, ca o vâlvătaie mă arde curul, *ce pot să însemne toate acestea?* Poate că un căcăţel vrea să iasă? Da, da, căcăţel, te ştiu eu, te văd şi te simt. Dar ce înseamnă toate acestea, cum e oare posibil?..."[40]

Aceste sinteze implică obligatoriu postularea unui corp fără organe. Şi aceasta deoarece corpul fără organe nu este absolut deloc opusul organelor-obiecte parţiale. Este el însuşi produs prin prima sinteză pasivă de conexiune, drept ceea ce va neutraliza sau, dimpotrivă, va declanşa cele două activităţi, cele două capete ale dorinţei. Căci am văzut că el poate să fie produs la fel de bine ca fluidul amorf al antiproducţiei sau ca suportul care îşi apropriază producţia de fluxuri. El poate la fel de bine să *respingă* organele-obiecte sau să le *atragă*, să şi le însuşească. Dar atât în cazul respingerii, cât şi în cel al atracţiei, el nu se opune lor, asigură doar propria sa opoziţie, şi opoziţia lor, faţă de un organism. Corpul fără organe şi organele-obiecte parţiale se opun, concomitent, organismului. Corpul fără organe este produs, ce-i drept, ca un tot, dar ca un tot alături de părţi, care nu le unifică şi nu le totalizează, ci li se adaugă ca o nouă parte cu adevărat distinctă. Atunci când el respinge organele, aşa cum se întâmplă în montajul maşinii paranoice, de exemplu, el marchează limita exterioară a purei multiplicităţi pe care acestea o formează prin ele însele ca multiplicitate neorganică şi neorganizată. Şi nici măcar atunci când le atrage şi se rabate pe ele, în procesul unei maşini miraculante fetişiste de pildă, el nu le totalizează şi nu le

---

[40] Scrisoare a lui Mozart, citată de Marcel Moré, *Le Dieu Mozart et le monde des oiseaux*, Gallimard, 1971, p. 124: „Ajuns la vârsta majoratului, el a găsit mijlocul de a-şi ascunde esenţa divină, dedându-se unor glume scatologice..." Moré arată cât se poate de clar felul în care maşina scatologică funcţionează sub „cuşca" oedipiană, şi împotriva ei.

unifică aşa cum face un organism: organele-obiecte parţiale se agaţă de el, intrând pe el în noile sinteze de disjuncţie inclusă şi de conjuncţie nomadă, de suprapunere şi de permutare care continuă să respingă organismul şi organizarea lui. Dorinţa trece într-adevăr prin corp şi prin organe, dar nu şi prin organism. Iată de ce obiectele parţiale nu sunt expresia unui organism rupt în bucăţi, explodat, care ar presupune o totalitate distrusă sau părţile eliberate ale unui întreg; după cum nici corpul fără organe nu este expresia unui organism lipit la loc sau „de-diferenţiat", care şi-ar depăşi propriile părţi. În fond, organele-obiecte parţiale şi corpul fără organe sunt unul şi acelaşi lucru, una şi aceeaşi mulţime care trebuie gândită ca atare de către schizanaliză. *Obiectele parţiale sunt capacităţile, puterile nemijlocite ale corpului fără organe, iar corpul fără organe este materia brută a obiectelor parţiale.*[41] Corpul fără organe este materia care umple permanent spaţiul într-un grad sau altul de intensitate, în vreme ce obiectele parţiale sunt tocmai aceste grade, aceste părţi intensive care produc realul în spaţiu plecând de la materia ca intensitate = 0. Corpul fără organe este substanţa imanentă, în înţelesul cel mai pe deplin spinozist al cuvântului; iar obiectele parţiale

[41] În studiul său „Objet magique, sorcellerie et fétichisme" (*Nouvelle revue de psychanalyse*, nr. 2, 1970), Pierre Bonnafé demonstrează foarte bine, în această privinţă, insuficienţa unei noţiuni precum aceea de corp fragmentat: „Există într-adevăr o fragmentare a corpului, dar fără niciun sentiment al pierderii sau al degradării. Ba chiar dimpotrivă, atât pentru deţinător, cât şi pentru ceilalţi, corpul se fragmentează prin multiplicare: ceilalţi nu mai au de-a face cu o persoană simplă, ci cu un *om la puterea x + y + z* a cărui viaţă s-a înteţit peste măsură, îmbrăţiată prin unirea cu alte forţe naturale..., deoarece existenţa sa nu-şi mai are sălaşul în centrul persoanei sale, ci s-a ascuns în mai multe unghere îndepărtate şi inexpugnabile" (pp. 166-167). În obiectul magic, Bonnafé recunoaşte existenţa celor trei sinteze dezirante: sinteza conectivă, care compune fragmente ale persoanei cu fragmente de animale sau plante; sinteza disjunctivă inclusă, care înregistrează compusul om-animal; sinteza conjunctivă, care implică o adevărată migrare dinspre relicvă spre reziduu.

sunt ca un fel de atribute ultime ale sale, care îi aparţin tocmai în măsura în care sunt realmente distincte, neputând, de aceea, nici să se excludă, nici să intre în opoziţie. Obiectele parţiale şi corpul fără organe sunt cele două elemente materiale ale maşinilor dezirante schizofrenice: cele dintâi ca piese lucrătoare, ultimul ca motor imobil; primele ca micromolecule, al doilea ca moleculă uriaşă – amândouă aflându-se într-un raport de continuitate la cele două capete ale lanţului molecular al dorinţei.

Lanţul este ca un fel de aparat de transmisie sau de reproducere în interiorul maşinii dezirante. În măsura în care aceasta reuneşte (fără a le uni, fără a le unifica) corpul fără organe şi obiectele parţiale, ea se confundă în acelaşi timp cu distribuţia acestora pe acela şi cu rabatarea aceluia pe acestea, din care decurge apropierea. Tocmai de aceea, lanţul implică un alt tip de sinteză decât fluxurile: nu mai e vorba de liniile de conexiune care traversează piesele productive ale maşinii, ci de o întreagă reţea de disjuncţii pe suprafaţa de înregistrare a corpului fără organe. Şi am putut, desigur, să prezentăm lucrurile într-o ordine logică, conform căreia sinteza disjunctivă de înregistrare părea a-i succeda sintezei conective de producţie, o parte a energiei de producţie (libidoul) transformându-se în energie de înregistrare (numen). În fapt însă, nu există nici urmă de succesiune din punctul de vedere al maşinii înseşi care asigură atât stricta coexistenţă a lanţurilor şi a fluxurilor, cât şi pe aceea a corpului fără organe şi a obiectelor parţiale; transformarea unei părţi a energiei nu se produce într-un moment sau altul, ci este una dintre condiţiile prealabile şi constante ale sistemului. Lanţul este reţeaua disjuncţiilor incluse pe corpul fără organe, în măsura în care acestea recompun conexiunile productive; ea le face să treacă în însuşi corpul fără organe, canalizând şi „codificând", în felul acesta, fluxurile. Şi totuşi, problema este dacă la nivelul acestui lanţ molecular al dorinţei se poate vorbi de un

cod. Am văzut că un cod presupunea două lucruri – pe unul sau celălalt, sau pe ambele împreună: pe de o parte, specificarea corpului plin ca teritorialitate de suport, pe de alta erijarea unui semnificant despotic de care depinde întregul lanţ. Din acest punct de vedere, degeaba axiomatica se opune în profunzime codurilor, pentru că ea lucrează pe fluxuri decodate şi nu poate să acţioneze altfel decât operând ea însăşi re-teritorializări şi readucând la viaţă unitatea semnificantă. Înseşi noţiunile de cod şi de axiomatică nu par a fi, deci, valabile decât pentru ansamblurile molare, acolo unde lanţul semnificant formează diferite configuraţii determinate pe un suport el însuşi specificat şi în funcţie de un semnificant detaşat. Aceste condiţii nu sunt satisfăcute fără ca anumite excluziuni să nu se formeze şi să nu apară în reţeaua disjunctivă (şi aceasta în timp ce liniile conective capătă un sens global şi specific). Cu totul altfel stau, însă, lucrurile în cazul lanţului propriu-zis molecular: în măsura în care corpul fără organe este un suport nespecific şi nespecificat care marchează limita moleculară a ansamblurilor molare, lanţul nu mai are altă funcţie decât aceea de a deteritorializa fluxurile şi de a le face să depăşească zidul semnificantului. De a descompune, aşadar, codurile. Funcţia lanţului nu mai este, acum, de a coda fluxurile pe un corp plin al pământului, al despotului sau al capitalului, ci, din contră, de a le decoda pe corpul plin fără organe. A devenit un lanţ de fugă, încetând să mai fie unul de cod. Lanţul semnificant a devenit un lanţ de decodare şi de deteritorializare, care trebuie să fie surprinsă şi nu poate să fie surprinsă decât ca reversul codurilor şi al teritorialităţilor. Acest lanţ molecular continuă să fie semnificant pentru că este compus din semnele dorinţei; dar aceste semne nu mai sunt absolut deloc semnificante, dat fiind că se află sub regimul disjuncţiilor incluse, în care *totul este posibil*. Aceste semne sunt nişte puncte de o natură oarecare, nişte figuri maşinice abstracte funcţionând liber pe corpul

fără organe şi neconstituind, încă, nicio configuraţie structurată (sau, mai degrabă, nemaiformând nici una deja). Aşa cum spune Monod, noi trebuie să concepem în aşa fel o maşină care să fie astfel prin proprietăţile ei funcţionale, nu prin structura sa, „în care nu se discerne nimic decât jocul unor combinaţii oarbe"[42]. Ambiguitatea a ceea ce biologii numesc cod genetic este capabilă să ne facă să înţelegem tocmai o astfel de situaţie: căci dacă lanţul corespondent formează efectiv coduri, în măsura în care el se încolăceşte sub forma unor configuraţii molare exclusive, ea descompune codurile conform unei fibre moleculare care include toate figurile posibile. La fel, la Lacan, organizarea simbolică a structurii, cu excluziunile ei datorate funcţiei semnificantului, are ca revers neorganizarea reală a dorinţei. Ca şi cum codul genetic ar trimite la o decodare genică: este suficient să surprinzi funcţiile de decodare şi de deteritorializare în propria lor pozitivitate, în măsura în care ele implică o stare aparte a lanţului, metastabilă, distinctă în acelaşi timp de orice axiomatică şi de orice cod. Lanţul molecular este forma în care inconştientul genic, rămânând în continuare subiect, se reproduce pe sine. Şi tocmai aceasta este, după cum am văzut, inspiraţia originară a psihanalizei: ea nu adaugă un nou cod la cele deja cunoscute. Lanţul semnificant al inconştientului, Numenul, nu serveşte la a descoperi sau la a descifra coduri ale dorinţei, ci, din contră, în a face să treacă nişte fluxuri de dorinţă absolut decodate, Libidoul, şi în a găsi în dorinţă ceea ce bruiază toate codurile şi descompune toate pământurile. E adevărat că Oedip, complexul, va readuce psihanaliza la rangul unui simplu cod, prin teritorialitatea familială şi semnificantul castrării. Mai rău chiar, se va ajunge ca psihanaliza să vrea să funcţioneze ea însăşi ca o axiomatică: faimoasa cotitură prin care ea nu se mai raportează nici măcar la scena familială, ci doar la scena psihanalitică, considerată garant al

[42] Jacques Monod, *Hazardul şi necesitatea*, tr. rom. cit., p. 88.

propriului ei adevăr, şi la operaţiunea psihanalitică, considerată garant pentru propria ei reuşită – divanul ca pământ axiomatizat şi axiomatica „curei" ca şi castrare *reuşită*! Recodând şi axiomatizând însă astfel fluxurile de dorinţă, psihanaliza se foloseşte de lanţul semnificant într-un mod molar, care antrenează o ignorare a tuturor sintezelor inconştientului.

Corpul fără organe este modelul morţii. Aşa cum foarte bine au înţeles autorii de groază, nu moartea este cea care serveşte drept model al catatoniei, ci schizofrenia catatonică este cea care oferă modelul morţii. Intensitate-zero. Modelul morţii apare atunci când corpul fără organe respinge şi destituie organele – nu gură, nu limbă, nu dinţi... până la automutilare, până la sinucidere. Şi totuşi, între corpul fără organe şi organele ca obiecte parţiale nu există o opoziţie reală; singura opoziţie reală este aceea faţă de organismul molar, care constituie duşmanul lor comun. În maşina dezirantă, acelaşi catatonic poate fi văzut cum e inspirat de motorul imobil care-l obligă să-şi destituie organele, să le imobilizeze, să le facă să tacă, dar şi cum este împins de piesele lucrătoare, care funcţionează atunci în mod autonom şi stereotip, să le reactiveze, reînsufleţindu-le cu mişcări locale. Este vorba de piese diferite ale maşinii, diferite şi coexistente, diferite în însăşi coexistenţa lor. Tocmai de aceea şi este absurd să vorbim de o dorinţă de moarte care s-ar opune calitativ dorinţelor de viaţă. Moartea nu este dorită, doar moartea este cea care doreşte, în calitate de corp fără organe sau de motor imobil, şi viaţa, de asemenea, doreşte, în calitate de organe de muncă. Nu este vorba de două dorinţe, ci de două piese, de două tipuri de piese din componenţa maşinii dezirante, din dispersia maşinii dezirante. Întrebarea, totuşi, persistă: cum pot funcţiona ele împreună? Căci încă nu este vorba de o funcţionare, ci doar de condiţia (nestructurală) a unei funcţionări moleculare. Funcţionarea nu apare decât atunci când motorul, sub condiţiile enumerate mai sus, adică fără a înceta să fie imobil

şi fără să formeze un organism, atrage organele pe corpul fără organe, punându-le în posesia acestuia prin mişcarea obiectivă aparentă. Respingerea este condiţia pentru funcţionarea maşinii, dar atracţia e funcţionarea însăşi. Că funcţionarea depinde de condiţie se verifică prin aceea că maşina nu merge decât defectându-se, luând-o razna. Şi atunci, putem spune în ce anume constă acest mers sau această funcţionare: este vorba, în ciclul maşinii dezirante, de a traduce neîncetat, de a transforma neîncetat modelul morţii în ceva total diferit, care este experienţa morţii. De a transforma moartea care urcă dinăuntru (în corpul fără organe) într-o moarte care vine din afară (pe corpul fără organe).

Se pare însă că obscuritatea nu face decât să crească, pentru că ce poate să însemne experienţa morţii, distinctă de model? Să fie vorba tot de o dorinţă de moarte? Tot de o fiinţare-întru-moarte? Sau de o investire a morţii, fie ea şi speculativă? Nimic din toate acestea. Experienţa morţii este lucrul cel mai banal al inconştientului, tocmai pentru că este făcută în viaţă şi pentru viaţă, prin orice trecere şi orice devenire, prin orice intensitate ca trecere şi ca devenire. Este propriu fiecărei intensităţi să investească în ea însăşi intensitatea-zero plecându-se de la care ea este produsă la un anumit moment drept ceea ce creşte sau scade într-o infinitate de grade (cum spunea Klossowski, „este nevoie de un aflux fie şi doar pentru a semnifica lipsa de intensitate"). Am încercat să evidenţiem, în acest sens, felul în care raporturile de atracţie şi de respingere produc astfel de stări, senzaţii, emoţii care implică o nouă conversie energetică, formând cel de-al treilea tip de sinteză, sintezele de conjuncţie. E ca şi cum inconştientul, ca subiect real, ar fi presărat pe întregul traseu al ciclului său un subiect aparent, rezidual şi nomad, care trece prin toate devenirile corespunzătoare disjuncţiilor incluse: ultima piesă a maşinii dezirante, piesa adiacentă. Tocmai aceste deveniri şi sentimente intense, tocmai aceste emoţii

intensive sunt cele care alimentează delirurile şi halucinaţiile. În ele însele însă, ele se situează cel mai aproape de materia al cărei grad zero îl investesc în sine. Ele sunt cele care conduc experienţa inconştientă a morţii, în măsura în care moartea este ceea ce e resimţit în orice sentiment, *ceea ce nu se termină, ceea ce nu încetează să survină* în orice devenire – în devenirea-celălalt sex, în devenirea-zeu, în devenirea-rasă etc., formând zonele de intensitate pe corpul fără organe. Fiecare intensitate trăieşte în propria sa viaţă experienţa morţii, cuprinzând-o şi înglobând-o. Iar la sfârşit fiecare intensitate, fără îndoială, se stinge, fiecare devenire devine ea însăşi o devenire-mort! Şi atunci moartea survine în mod efectiv. Blanchot distinge cât se poate de bine acest caracter dublu, aceste două aspecte ireductibile ale morţii, unul sub care subiectul aparent nu încetează a trăi şi a călători ca *Se*, „nu *se* încetează şi nu se sfârşeşte a *se* muri", celălalt sub care acelaşi subiect, fixat ca *Eu*, moare în mod efectiv, adică încetează în sfârşit să mai moară dat fiind că sfârşeşte prin a muri, în realitatea unui ultim moment care-l fixează astfel ca *Eu*, dizolvând în acelaşi timp intensitatea, readucând-o la nivelul zero pe care ea-l învăluie, înglobându-l.[43] Între un aspect şi celălalt nu există câtuşi de puţin o aprofundare personologică, ci cu totul altceva: reîntoarcerea experienţei morţii la modelul morţii, în ciclul maşinilor dezirante. Ciclul este închis. Pentru o nouă plecare, dat fiind că *Eu* este un altul? Trebuie ca experienţa morţii să ne fi înzestrat cu exact atâta experienţă lărgită pentru a trăi şi a şti că maşinile dezirante nu mor. Şi că subiectul ca piesă adiacentă este întotdeauna un „se" care conduce şi trăieşte experienţa, nu un Eu care primeşte modelul. Căci nici modelul însuşi nu este Eu-l, ci corpul fără organe. Iar *Eu* nu regăseşte modelul fără ca modelul să nu

[43] Despre „dubla moarte", *cf.* Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955, p. 104, p. 160 (*Spaţiul literar*, tr. rom. de Irina Mavrodin, Bucureşti, 1980, p. 20 şi 76).

plece din nou către experienţă. A merge neîncetat de la model la experienţă şi a pleca din nou, a te reîntoarce de la model la experienţă, asta înseamnă a *schizofreniza moartea*, adică însăşi activitatea maşinilor dezirante (taina lor, exact înţeleasă de autorii de groază). Asta ne spun maşinile, făcându-ne s-o trăim, s-o simţim mai profund ca delirul şi mai departe decât halucinaţia: da, reîntoarcerea la respingere va condiţiona şi alte atracţii, şi alte funcţionări, punerea în mişcare şi a altor piese lucrătoare pe corpul fără organe, punerea în lucrare şi a altor piese adiacente pe circuit, care şi ele au acelaşi drept de a spune *Se* ca şi noi. „Să crape în saltul său spre lucruri nemaivăzute şi de nenumit: alţi truditori înspăimântători vor veni; şi vor începe cu orizonturile unde celălalt şi-a pierdut vlaga." Eterna reîntoarcere ca experienţă şi circuit deteritorializat al tuturor ciclurilor dorinţei.

Cât de ciudată poate fi aventura psihanalizei! Ar trebui să fie un cântec închinat vieţii, sau să nu valoreze nimic. *Practic*, ea ar trebui să ne înveţe să cântăm viaţa. Iat-o însă emanând cel mai trist cântec de moarte, cel mai înfrânt: *eiapopeia*. Încă de la început, prin dualismul său pulsional îndârjit, Freud n-a încetat să vrea să îngrădească descoperirea unei esenţe subiective, vitale, a dorinţei ca libidou. Atunci însă când dualismul s-a transformat într-un instinct al morţii împotriva lui Eros, n-a mai fost vorba doar de o îngrădire, ci de o adevărată lichidare a libidoului. Reich nu s-a înşelat în această privinţă, fiind poate singurul care a susţinut sus şi tare, şi până la capăt, că produsul analizei ar trebui să fie un om liber şi vesel, purtător al unor fluxuri de viaţă, capabil să le poarte chiar până în pustiu şi să le decodeze – chiar dacă această idee îmbrăca inevitabil aparenţa unei idei nebuneşti, având în vedere ce ajunsese între timp analiza. El arăta că Freud nu repudiase cu nimic mai puţin poziţia sexuală decât Jung şi Adler: şi, într-adevăr, stabilirea instinctului morţii privează sexualitatea de rolul său motrice cel puţin într-un punct esenţial care

este geneza angoasei, dat fiind că aceasta devine cauza autonomă a refulării sexuale în loc de rezultatul acesteia; rezultă că sexualitatea ca dorinţă nu mai animă o critică socială a civilizaţiei, civilizaţia fiind, din contră, sanctificată ca singura instanţă capabilă de a se opune instinctului morţii – şi cum? Întorcând, la sursă, moartea împotriva morţii, făcând din moartea întoarsă, răsturnată, o forţă a dorinţei, punând-o în slujba unei pseudovieţi printr-o întreagă cultură a sentimentului de vinovăţie... Nu este cazul să reluăm această poveste, în care psihanaliza culminează într-o teorie a culturii care reia vechea misiune a idealului ascetic, Nirvana, ciorba de cultură, judecarea vieţii, deprecierea vieţii, şi nu păstrează din ea decât ce vrea să ne lase moartea morţii, sublima resemnare. Aşa cum spune Reich, în clipa când psihanaliza a început să vorbească despre Eros, toată lumea a răsuflat uşurată, se ştia dinainte ce voia să însemne şi că totul urma să se desfăşoare într-o viaţă mortificată, dat fiind că Thanatos devenise acum partenerul lui Eros, şi la rău, dar şi *la bine*.[44] Psihanaliza ajunge să formeze un nou tip de preoţi, animatori ai conştiinţei încărcate: de ea suntem bolnavi, dar tot prin ea ne vom vindeca! Freud nu ascundea despre ce anume este cu adevărat vorba în chestiunea instinctului morţii: nu este vorba de niciun fapt, ci numai de un principiu, de o chestiune de principiu. Instinctul morţii este tăcere pură, pură transcendenţă, indonabilă şi nedată prin experienţă. Însuşi acest punct este cu totul remarcabil: tocmai pentru că moartea, după Freud, nu are nici model, nici experienţă, o ridică el la rangul de principiu transcendent.[45] Şi tocmai de aceea psihanaliştii care

[44] Reich, *Funcţia orgasmului*, tr. rom. cit., pp. 81-82 (Găsim la Paul Ricœur o justă interpretare, marcată în întregime de idealism, a teoriei culturii la Freud şi a evoluţiei sale catastrofale privind sentimentul de vinovăţie: despre moarte şi despre „moartea morţii", *cf. De l'interprétation*, Ed. du Seuil, 1965, pp. 299-303 [tr. rom. *Despre interpretare*, Trei, 1998].)

[45] Freud, *Inhibiţie, simptom şi angoasă*, 1926 (tr. rom. in Freud, *Opere 5*, Trei, 2001).

au respins instinctul morţii au făcut-o din aceleaşi motive ca şi cei care l-au acceptat: unii spuneau că nu există un instinct al morţii *pentru că* nu există nici model şi nici experienţă a acestuia în inconştient, ceilalţi, că există un instinct al morţii *tocmai pentru că* nu există nici model şi nici experienţă. Noi susţinem, din contră: nu există un instinct al morţii pentru că există şi model, şi experienţă a morţii în inconştient. Şi atunci, moartea este o piesă a maşinii dezirante, care trebuie să fie judecată şi evaluată ea însăşi în cadrul funcţionării maşinii şi în interiorul sistemului transformărilor energetice ale acesteia, nu ca un principiu abstract.

Dacă Freud are nevoie de acest instinct al morţii ca principiu este drept urmare a exigenţelor dualismului, care reclamă o opoziţie calitativă între pulsiuni (nu vei ieşi din conflict!): atunci când dualismul pulsiunilor sexuale şi al pulsiunilor eului nu mai are decât o importanţă topică, dualismul calitativ sau dinamic trece printre Eros şi Thanatos. Dar este vorba de aceeaşi întreprindere care nu face decât să se continue şi să se întărească: a elimina din dorinţă elementul maşinic, maşinile dezirante. Este vorba de a elimina libidoul, în măsura în care acesta implică posibilitatea unor transformări energetice în interiorul maşinii (Libido-Numen-Voluptas). Este vorba de a impune ideea unei dualităţi energetice care face transformările maşinice imposibile, totul trebuind să treacă acum printr-o energie neutră indiferentă, aceea pe care o emană Oedip, capabilă să se adauge uneia sau alteia dintre cele două forme ireductibile – de a neutraliza, de a mortifica viaţa.[46] Dualitatea topică şi cea dinamică au scopul de a

[46] Despre imposibilitatea conversiilor calitative imediate şi despre necesitatea trecerii printr-o energie neutră, *cf.* Freud, *Eul şi Se-ul*, 1923 (în Freud, *Opere 3. Psihologia inconştientului*, Trei, 2000), tr. fr. în *Essais de psychanalyse*, Payot, pp. 210-215. Tocmai această imposibilitate şi această necesitate ni se pare că nu mai pot fi înţelese dacă admitem, împreună cu Jean Laplanche, că „pulsiunea morţii nu are energie proprie" (*Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, 1970, p. 211). Pulsiunea morţii n-ar putea să intre atunci într-un

elimina punctul de vedere al *multiplicității funcționale*, singurul economic. (Szondi va pune bine problema: de ce două pulsiuni calificate ca molare, funcționând misterios, adică în mod oedipian, și nu *n* gene ale pulsiunilor, opt gene moleculare de pildă, funcționând însă în mod mașinic?) Dacă vom căuta pe această direcție rațiunea ultimă care-l face pe Freud să ridice un instinct transcendent al morții la rangul de principiu, o vom găsi în practica însăși. Căci, chiar dacă principiul nu are nimic de-a face cu faptele, el are în schimb multe de-a face cu concepția pe care ne-o construim cu privire la practică și pe care vrem s-o impunem. Freud a realizat cea mai profundă descoperire a esenței subiective abstracte a dorinței: Libido. Dar cum el a re-alienat această esență, re-investind-o într-un sistem subiectiv de reprezentare a eului, cum el a recodat-o pe teritorialitatea reziduală a complexului Oedip și sub semnificantul despotic al castrării –, nu mai putea să conceapă esența vieții decât într-o formă întoarsă împotriva ei înseși, sub forma morții înseși. Iar această neutralizare, această întoarcere împotriva vieții nu este decât tot o modalitate, ultima, prin care un libidou depresiv și epuizat mai poate continua să supraviețuiască și să viseze că va supraviețui: „Idealul ascetic este o dibăcie în menținerea vieții... iar atunci când se răneşte, acest maestru al distrugerii, al autodistrugerii, rana este cea care îl sileşte să trăiască..."[47] Oedip, pământ mlăştinos, este cel care împrăştie o puternică duhoare de putreziciune și de moarte; și castrarea, pioasa rană ascetică, semnificantul, este cea care transformă această moarte într-un conservator al vieții oedipiene. Dorința este prin ea însăși nu dorință de a iubi, ci forță de a iubi, virtute care dăruieşte și care produce, care mașinează (căci cum ar putea ceea ce este în viață să dorească în continuare viața? Cine ar vrea să numească așa ceva o

---

adevărat dualism sau ar trebui să se confunde cu energia neutră însăși, ceea ce Freud neagă.

[47] Nietzsche, *Genealogia moralei*, III, § 13 (tr. rom. pp. 404-405).

dorinţă?). Trebuie însă, în numele unei îngrozitoare *Ananké*, acea *Ananké* a celor slabi şi deprimaţi, o *Ananké* nevrotică şi contagioasă, ca dorinţa să se întoarcă împotriva ei înseşi, să-şi producă umbra sau maimuţa, găsind o stranie forţă artificială de a vegeta în gol, în sânul propriei lipse. În aşteptarea unor zile mai bune? Trebuie – dar cine vorbeşte astfel? Ce murdărie! – ca ea să devină dorinţă de a fi iubit şi, chiar mai rău, dorinţă smiorcăită de a fi fost iubit, dorinţă care renaşte din propria-i frustrare: nu, tati-mami nu m-au iubit destul... Dorinţa bolnavă se întinde pe divan, mlaştină artificială, mic pământ, mamă micuţă. „Priviţi: nu puteţi să mergeţi, vă împiedicaţi, nu mai ştiţi să vă folosiţi de propriile picioare... şi singura pricină este dorinţa voastră de a fi iubiţi, o dorinţă sentimentală şi plângăcioasă care vă fură orice tărie a genunchilor."[48] Căci aşa cum rumegătoarele au două stomace, şi dorinţa bolnavă trebuie să aibă două avorturi, două castrări: o dată în familie, pe scena familială, cu maşina de tricotat; şi altă dată în clinica de lux aseptizată, pe scena psihanalitică, cu artişti specializaţi care ştiu să mânuiască instinctul morţii pentru a „reuşi" castrarea, pentru a „izbuti" frustrarea. De fapt, acesta să fie mijlocul cel bun pentru zilele mai bune? Şi toate distrugerile pe care le operează schizanaliza nu sunt de o mie de ori mai bune decât acest conservator psihanalitic, nu fac ele în mai mare măsură parte dintr-o misiune afirmativă? „Şi atunci, zaci întins pe canapeaua analistului şi încerci să te gândeşti la altceva... Dar dacă îţi dai seama că nu e un zeu, ci o făptură umană ca şi tine, cu griji, metehne, ambiţii, slăbiciuni, că nu e un depozitar al înţelepciunii atotcuprinzătoare (= cod) ci un rătăcitor, ca şi tine (deteritorializat), pe cărare, poate că ai să încetezi să te reverşi, ca o ţeavă de scurgere, oricât de melodios ţi-ar suna propriile cuvinte în propriile tale urechi; şi atunci te ridici în două picioare cântând cu vocea pe care ţi-a dat-o Dumnezeu (numen). A te destăinui, a scânci, a

[48] D.H. Lawrence, *La Verge d'Aaron*, p. 99.

te plânge, a deplânge implică întotdeauna plata unui tribut. Dar a cânta nu te costă nimic. Nu numai că nu te costă – dar îi îmbogăţeşti pe alţii (în loc să-i infectezi)... Lumea fantomelor este lumea care nu a fost încă pe deplin cucerită. Este lumea trecutului, niciodată cea a viitorului. A merge înainte agăţându-te de trecut e ca şi cum ai trage o ghiulea şi un lanţ de picior... Cu toţii suntem vinovaţi de crimă, crima de a nu trăi din plin."[49] Nu te-ai născut Oedip, l-ai făcut pe Oedip să crească în tine; şi acum plănuieşti să te scoţi prin fantasmă, prin castrare, dar şi asta ai făcut să crească în Oedip, adică pe tine însuţi, oribilul cerc. La dracu' cu tot teatrul tău ucigător, imaginar sau simbolic! Ce cere schizanaliza? Nimic altceva decât un pic de adevărată *relaţie cu exteriorul*, un pic de realitate reală. Şi cerem dreptul la o uşurătate şi la o incompetenţă radicale, acelea de a pătrunde în cabinetul analistului şi de a spune: miroase urât la dumneavoastră! Miroase a moartea cea mare şi a eul cel mic.

Freud a recunoscut cât se poate de clar el însuşi legătura dintre „descoperirea" instinctului morţii şi războiul din 1914-1918, care rămâne modelul de război capitalist. În general însă, instinctul morţii celebrează nunta psihanalizei cu capitalismul; până atunci, nu fusese decât o logodnă încă ezitantă. Ceea ce am încercat să arătăm cu privire la capitalism este faptul că el moştenea o instanţă transcendentă ucigătoare, semnificantul despotic, pe care o făcea însă să se difuzeze în întreaga imanenţă a propriului său sistem: corpul plin devenit acela al capitalului-bani suprimă distincţia dintre antiproducţie şi producţie; amestecă peste tot antiproducţia cu forţe productive, prin reproducerea imanentă a propriilor sale limite lărgite (axiomatica). Întreprinderea morţii este una dintre formele principale şi specifice ale absorbţiei de plusvaloare din capitalism. Tocmai acest parcurs este cel pe care psihanaliza îl

[49] Henry Miller, *Sexus*, pp. 481-483 (între paranteze, adăugirile noastre). Trimitem, în *Sexus*, la exerciţiile de psihanaliză comică.

regăseşte, refăcându-l prin intermediul instinctului morţii: acesta nu mai este decât pură tăcere în distincţia sa transcendentă faţă de viaţă, efuzând însă, cu atât mai mult, prin toate combinaţiile imanente pe care le formează, tocmai cu această viaţă. Moartea imanentă, difuză, absorbită, aceasta e starea pe care o capătă semnificantul în capitalism, căsuţă goală care este plimbată peste tot pentru a astupa scăpările schizofrenice şi a obtura fugile. Singurul mit modern este acela al zombielor – schizofreni ucişi, buni de muncă, cărora li s-au băgat minţile în cap. Din acest punct de vedere, sălbaticul şi barbarul, cu modurile lor de a coda moartea, sunt nişte copii faţă de omul modern şi axiomatica lui (este nevoie de atâţia şomeri, de atâţia morţi, războiul din Algeria nu ucide mai mulţi decât accidentele rutiere în weekend, moartea planificată în Bengal etc.). Omul modern „delirează cu mult mai mult. Delirul său e o centrală cu treisprezece telefoane. El dă ordine lumii. Nu-i plac femeile. Este şi curajos. E decorat cu toptanul. În jocul omului, instinctul morţii, instinctul tăcut este, nu încape îndoială, bine plasat, poate alături de egoism. Ţine locul lui zero de la ruletă. Cazinoul câştigă întotdeauna. La fel ca şi moartea. Legea numerelor mari lucrează în avantajul ei..."[50]. Este momentul de a relua, o dată pentru totdeauna, o problemă pe care o lăsasem suspendată. Din moment ce capitalismul lucrează pe nişte fluxuri decodate ca atare, cum se face că el este infinit mai îndepărtat de producţia dezirantă decât sistemele primitive sau chiar decât cele barbare care, cu toate acestea, codează şi supracodează fluxurile? Din moment ce producţia dezirantă este ea însăşi o producţie decodată şi deteritorializată, cum se explică faptul că capitalismul, cu axiomatica şi statistica sa, operează o reprimare infinit mai vastă a acestei producţii decât toate regimurile anterioare, cărora totuşi nu le lipseau mijloacele reprimante? Am văzut că ansamblurile statistice molare de producţie socială se aflau într-un raport de

[50] L.-F. Céline, in *L'Herne*, nr. 3, p. 171.

afinitate variabilă cu formaţiunile moleculare de producţie dezirantă. Ceea ce trebuie explicat este de ce ansamblul capitalist este cel mai puţin afin, şi aceasta exact atunci când decodează şi deteritorializează mai abitir ca niciodată.

Răspunsul este instinctul morţii, numind instinct în general condiţiile de viaţă determinate istoric şi social de relaţiile de producţie şi de antiproducţie din interiorul unui sistem. Ştim că producţia molară socială şi producţia moleculară dezirantă trebuie judecate atât din punctul de vedere al identităţii lor de natură, cât şi din acela al diferenţei lor de regim. Este, însă, foarte posibil ca aceste două aspecte, natura şi regimul, să nu fie decât potenţiale şi să nu se actualizeze decât invers proporţional. Adică: acolo unde regimurile sunt cele mai apropiate, identitatea de natură este, dimpotrivă, la minimum; iar acolo unde identitatea de natură apare la maximum, regimurile diferă în cel mai înalt grad. Dacă ne vom uita la ansamblurile primitive şi la cele barbare, vom vedea că esenţa subiectivă a dorinţei ca producţie e reportată spre nişte mari obiectităţi, spre corpul teritorial sau spre cel despotic, care acţionează ca nişte presupoziţii naturale sau divine, asigurând prin urmare codarea şi supracodarea fluxurilor prin introducerea lor în nişte sisteme de reprezentare ele însele obiective. Se poate, deci, afirma că identitatea de natură dintre cele două producţii este, acolo, total ascunsă: atât prin diferenţa dintre socius-ul obiectiv şi corpul plin subiectiv al producţiei dezirante, cât şi prin diferenţa dintre coduri şi supracodările calificate ale producţiei sociale şi lanţurile de decodare şi de deteritorializare ale producţiei dezirante, şi, în fine, prin întregul aparat reprimant reprezentat de interdicţiile sălbatice, de legea barbară şi de drepturile antiproducţiei. Cu toate acestea însă, în loc ca diferenţa de regim să crească şi să se adâncească, ea este, din contră, redusă la minimum, deoarece producţia dezirantă ca limită absolută rămâne o limită exterioară sau rămâne, din contră, neocupată ca limită interiorizată

şi deplasată, astfel încât maşinile de dorinţă funcţionează dincoace de limita lor în cadrul socius-lui şi al codurilor acestuia. Iată de ce codurile primitive şi chiar şi supracodările despotice dovedesc o polivocitate care le apropie, din punct de vedere funcţional, de un lanţ de decodare a dorinţei: piesele maşinilor dezirante funcţionează chiar în interiorul mecanismelor maşinii sociale, fluxurile de dorinţă intrând şi ieşind prin codurile care nu încetează să informeze, tocmai prin asta, modelul şi experienţa morţii, elaborate în unitatea aparatului socio-dezirant. Şi există cu atât mai puţin instinct al morţii cu cât modelul şi experienţa sunt mai bine codate într-un circuit care nu încetează să grefeze maşinile dezirante pe maşina socială şi să implanteze maşina socială în maşinile dezirante. Moartea survine cu atât mai uşor din afară cu cât este codată dinăuntru. Acest lucru este adevărat mai cu seamă în ceea ce priveşte sistemul cruzimii, în interiorul căruia moartea se înscrie deopotrivă în mecanismul primitiv al plusvalorii şi în mişcarea blocurilor finite de datorie. Dar până şi în interiorul sistemului terorii despotice, în care datoria devine infinită, iar moartea are parte de o exhaustiune care tinde s-o transforme într-un instinct *latent*, se păstrează totuşi un model în legea supracodantă şi o experienţă pentru subiecţii supracodaţi, antiproducţia rămânând, de asemenea, separată ca parte ce revine stăpânului.

Cu totul altfel stau lucrurile în capitalism. Tocmai pentru că fluxurile de capital sunt nişte fluxuri decodate şi deteritorializate, tocmai pentru că esenţa subiectivă a producţiei se dezvăluie în capitalism, tocmai pentru că limita devine interioară capitalismului, care nu încetează s-o reproducă, ocupând-o, totodată, ca limită interiorizată şi deplasată, identitatea de natură între producţia socială şi producţia dezirantă trebuie să apară pentru ea însăşi. La rândul ei însă: departe ca această identitate de natură să favorizeze o afinitate de regim între cele două producţii, ea măreşte, dimpotrivă, în mod

catastrofal, diferenţa de regim, montând un aparat de reprimare de care nici sălbăticia, nici barbaria nu ne-ar fi putut oferi măcar o idee. Se întâmplă astfel deoarece, pe fondul prăbuşirii marilor obiectităţi, fluxurile decodate şi deteritorializate ale capitalismului sunt nu reluate şi recuperate, ci reîncadrate imediat într-o axiomatică fără cod, care le raportează la universul reprezentării subiective. Or, acest univers are funcţia de a scinda esenţa subiectivă (identitatea de natură) în două funcţii, aceea a muncii abstracte alienate în proprietatea privată care reproduce limitele interne încontinuu extinse, şi aceea a dorinţei abstracte, alienate în familia privatizată care deplasează nişte limite interiorizate, mereu mai înguste. Dubla alienare muncă-dorinţă este cea care nu încetează să amplifice şi să adâncească diferenţa de regim din sânul identităţii de natură. În acelaşi timp în care moartea e decodată, ea îşi pierde legătura cu un model şi cu experienţă, devenind instinct, altfel spus efuzând în sistemul imanent în care fiecare act de producţie se vede amestecat indisolubil cu instanţa de antiproducţie ca şi capital. Acolo unde codurile sunt distruse, instinctul morţii pune stăpânire pe aparatul reprimant, începând să dirijeze circulaţia libidoului. Axiomatică mortuară. Putem crede, atunci, în existenţa unor dorinţe eliberate, dar care, ca nişte cadavre, se hrănesc cu imagini. Nu dorim moartea, dar ceea ce dorim este mort, deja mort: simple imagini. Totul lucrează în sânul morţii, totul doreşte pentru moarte. În realitate, capitalismul nu are nimic de recuperat; sau, mai exact, puterile lui de recuperare coexistă, cel mai adesea, cu ceea ce e de recuperat, luându-i-o chiar înainte. (Câte grupări revoluţionare nu există deja *ca atare* pentru o recuperare care nu se va efectua decât în viitor, formând un aparat pentru absorbţia unei plusvalori care nici măcar n-a fost încă produsă: ceea ce le conferă tocmai o poziţie revoluţionară aparentă.) Într-o astfel de lume nu există nici măcar o singură dorinţă vie care n-ar fi de ajuns să arunce în aer sistemul sau

care nu ar face-o să scape printr-un punct pe unde totul ar sfârşi prin a o urma şi a dispărea – problemă de regim.

Acestea sunt, aşadar, maşinile dezirante, cu cele trei piese componente ale lor: piesele lucrătoare, motorul imobil şi piesa adiacentă; cu cele trei energii: Libido, Numen, Voluptas; cu cele trei sinteze: sintezele conective de obiecte parţiale şi fluxuri, sintezele disjunctive de singularităţi şi lanţuri, sintezele conjunctive de intensităţi şi deveniri. Schizanalistul nu este un interpret şi cu atât mai puţin un regizor, ci un mecanic, un micromecanic. În inconştient nu există săpături şi arheologie, nu există statui: doar piese bune de supt, ca la Beckett, şi alte elemente maşinice ale unor ansambluri deteritorializate. Problema este de a afla care sunt maşinile dezirante ale cuiva, cum merg ele, cu ce sinteze, ce ambalări şi ce rateuri constitutive, cu ce fluxuri, ce lanţuri şi ce deveniri pentru fiece caz în parte. Tocmai de aceea această sarcină pozitivă nu poate fi separată de indispensabilele distrugeri, de distrugerea ansamblurilor molare, a structurilor şi a reprezentărilor care împiedică maşina să funcţioneze. Nu este uşor să găseşti moleculele, chiar şi pe cele uriaşe, cu traseele, zonele de prezenţă şi sintezele lor, prin grămezile enorme care umplu preconştientul şi care-şi deleagă reprezentanţii în inconştientul însuşi, înţepenind maşinile, făcându-le să tacă, prinzându-le în capcane, sabotându-le, blocându-le, imobilizându-le. *Nu liniile de presiune ale inconştientului sunt cele care contează, ci, dimpotrivă, liniile lui de fugă.* Nu inconştientul face presiune asupra conştiinţei, ci conştiinţa este cea care presează şi sugrumă inconştientul, pentru a-l împiedica să fugă. Cât priveşte inconştientul, acesta se comportă precum contrarul platonic în contact cu contrarul său: fuge, dispare. Ceea ce ne-am străduit să arătăm încă de la început este felul în care producţiile şi formaţiunile inconştientului sunt nu doar respinse de către o instanţă de refulare care ar încheia diverse compromisuri cu ele, ci de-a dreptul acoperite de antiformaţiuni care denaturează inconştientul

însuşi, impunându-i cauzări, înţelegeri şi expresii care nu mai au nimic de-a face cu funcţionarea lui reală: toate *statuile*, imaginile oedipiene, înscenările fantasmatice, simbolismul castrării, efuziunea instinctului morţii, re-teritorializările perverse. Ceea ce face ca niciodată, aşa cum se întâmplă într-o interpretare, refulatul să nu poată fi citit prin şi în refulare, dat fiind că acesta induce la nesfârşit o falsă imagine a ceea ce refulează: utilizări ilegitime şi transcendente ale sintezelor, conform cărora inconştientul nu mai poate să funcţioneze conform propriilor sale maşini constitutive, ci doar să „reprezinte" ceea ce un aparat reprimant îi dă să reprezinte. Însăşi forma ca atare a reprezentării se dovedeşte incapabilă să ajungă până la inconştient, dat fiind că provoacă ea însăşi inevitabilele iluzii (inclusiv structura şi semnificantul) prin care conştiinţa îşi face despre inconştient o imagine conformă cu propriile ei dorinţe – suntem încă pioşi, psihanaliza n-a ieşit din vârsta precritică.

Fără îndoială însă, că aceste iluzii n-ar putea prinde dacă n-ar beneficia de o coincidenţă şi de un sprijin în inconştientul însuşi, care să le asigure „priza". Am văzut în ce consta acest sprijin: este vorba de refularea originară pe care o exercită corpul fără organe în momentul respingerii, în sânul producţiei dezirante moleculare. Fără această refulare originară, nicio refulare propriu-zisă n-ar putea vreodată să fie delegată în inconştient de către forţele molare şi să strivească, acolo, producţia dezirantă. Refularea propriu-zisă profită de o ocazie fără de care n-ar putea să se insinueze în maşinăria dorinţei.[51] Contrar psihanalizei, care cade ea însăşi în capcană dat fiind că atrage inconştientul în capcana ei, schizanaliza urmăreşte liniile de fugă şi indiciile maşinice până la maşinile dezirante. Dacă principala ţintă a sarcinii distructive este aceea de a dezmembra capcana oedipiană a refulării propriu-zise, cu toate dependenţele ei, de fiecare dată într-un mod adaptat la „caz",

[51] *Cf. supra*, cap. II, 7.

principala ţintă a celei dintâi sarcini pozitive este aceea de a asigura conversia maşinică a refulării originare, şi aici într-un mod variabil şi adaptat. Adică: să descompună blocajul şi coincidenţa pe care se sprijină refularea propriu-zisă, să transforme opoziţia aparentă a respingerii (corp fără organe-maşini obiecte parţiale) în condiţie a funcţionării reale, să asigure această funcţionare sub forma atracţiei şi în aceea a producerii de intensităţi, şi astfel să integreze rateurile în funcţionarea atractivă şi, totodată, să înglobeze gradul zero în intensităţile produse, repornind în felul acesta maşinile dezirante. Acesta este punctul focal cel mai delicat, care ţine loc de transfer în schizanaliză (a împrăştia, a schizofreniza transferul pervers al psihanalizei).

*

Nu trebuie, totuşi, ca diferenţa de regim să ne facă să uităm identitatea de natură. Există fundamentalmente doi poli; dar chiar dacă trebuie să prezentăm aceşti poli ca pe dualitatea dintre formaţiunile molare şi formaţiunile moleculare, nu ne putem mulţumi să-i prezentăm, totuşi, în felul acesta, deoarece nu există formaţiune moleculară care să nu fie prin ea însăşi investire a unei formaţiuni molare. Nu există maşini dezirante care să funcţioneze în afara maşinilor sociale pe care ele le formează la scară mare; după cum nu există nici maşini sociale care să funcţioneze fără cele dezirante care le populează la scară mică. De aceea nu există nici lanţ molecular care să nu intervină şi să nu reproducă blocuri întregi de cod sau de axiomatică molară, dar nici astfel de blocuri care să nu conţină şi să nu pecetluiască fragmente de lanţ molecular. O secvenţă de dorinţă este prelungită de o serie socială, iar o maşină socială înglobează în mecanismele sale piese aparţinând unor maşini dezirante. Micromultiplicităţile dezirante nu sunt cu nimic mai puţin colective decât marile

ansambluri sociale, de care sunt efectiv inseparabile, constituind una şi aceeaşi producţie. Din acest punct de vedere, dualitatea polilor trece nu atât printre molar şi molecular, cât prin interiorul investirilor sociale molare, dat fiind că formaţiunile moleculare sunt *oricum* astfel de investiri. Iată de ce terminologia noastră, privind cei doi poli, nu a putut decât să varieze. Am opus când molarul şi molecularul, ca linii de integrare paranoice, semnificante şi structurate, pe de o parte, şi linii de fugă schizofrenice, maşinice şi împrăştiate, pe de altă parte; sau ca traiectoria re-teritorializărilor perverse, pe de o parte, şi mişcarea deteritorializărilor schizofrenice, pe de altă parte. Când, dimpotrivă, le-am opus ca pe două mari tipuri de investiri în egală măsură de sociale, unul sedentar şi biunivocizant, de tendinţă reacţionară şi fascistă, celălalt nomadic şi polivoc, de tendinţă revoluţionară. Căci, într-adevăr, în declaraţia schizoidă de tipul „Sunt pe vecie de rasă inferioară", „Sunt un animal, un negru", „Suntem cu toţii evrei germani", câmpul istorico-social nu este cu nimic mai puţin investit decât în formula paranoică de tipul „Sunt de-al vostru, dintre voi, sunt un arian pur, pentru totdeauna de rasă superioară"... Iar de la o formulă la cealaltă, toate oscilaţiile posibile, din punctul de vedere al investirii libidinale inconştiente. Cum este posibil? Cum poate fuga schizofrenică, cu dispersia ei moleculară, să formeze o investire la fel de puternică şi de determinată ca şi cealaltă? Şi de ce există două tipuri de investire socială, corespunzătoare celor doi poli? Pentru că peste tot există molar *şi* molecular: disjuncţia lor este o relaţie de disjuncţie inclusă, care variază doar în funcţie de cele două sensuri ale subordonării, după cum fenomenele moleculare se subordonează marilor ansambluri sau, din contră, şi le subordonează. La unul dintre poli, marile ansambluri, marile forme de gregaritate nu pot împiedica fuga care le trage după ea, neopunându-i investirea paranoică decât ca pe o „fugă dinaintea fugii". La celălalt pol însă, fuga schizofrenică nu

constă ea însăşi doar într-o îndepărtare de social, în a trăi la marginea societăţii: ea face socialul să fugă, să scape prin mulţimea de găuri care-l macină şi-l străpung, se află permanent într-o priză directă cu el, repartizând peste tot încărcăturile moleculare care vor face să sară în aer ceea ce trebuie să sară, să cadă ceea ce trebuie să cadă, să fugă ceea ce trebuie să fugă, asigurând în fiece punct transformarea schizofreniei ca proces în forţă efectiv revoluţionară. Căci ce este schizofrenul dacă nu, mai întâi, cel care nu mai poate să suporte „toate chestiile astea", banul, bursa, forţele morţii, cum spunea Nijinsky – valorile, moralele, patriile, religiile şi certitudinile private? Între schizofren şi revoluţionar nu există decât marea diferenţă dintre cel care fuge şi cel care ştie să pună pe fugă chestia de care fuge, spărgând o ţeavă murdară, făcând să treacă un potop, slobozind un flux, recuperând o schiză. Schizofrenul nu este revoluţionar, însă procesul schizofrenic (pe care schizofrenul nu face decât să-l întrerupă sau să-l continue în gol) este potenţialul revoluţiei. Celor care spun că fuga nu este o dovadă de curaj le vom răspunde: ce nu este fugă *şi investire socială în acelaşi timp*? Alegerea nu este posibilă decât între doi poli, contrafuga paranoică care animă toate investirile conformiste, reacţionare şi fascizante, şi fuga schizofrenică convertibilă în investire revoluţionară. Spune admirabil Blanchot despre această fugă revoluţionară, despre această cădere care trebuie concepută şi practicată în cel mai pozitiv sens cu putinţă: „Ce înseamnă această fugă? Cuvântul este prost ales, pentru a fi pe plac. Curajul constă mai degrabă în a fugi decât în a trăi liniştit şi ipocrit, cuibărit în false refugii. Valorile, moralele, patriile, religiile şi toate acele certitudini private pe care vanitatea şi complezenţa noastră faţă de noi înşine ni le împart cu generozitate au atâtea şederi înşelătoare câte amenajează lumea pentru cei care consideră de cuviinţă să se ţină în felul acesta drepţi şi pe loc repaus, printre lucrurile stabile. Nu ştiu nimic despre imensa derută

care-i tot duce, ignoranţi în privinţa lor înşile, în zumzetul monoton al paşilor lor tot mai rapizi care îi poartă impersonal printr-o mare mişcare pe loc. Fugă din faţa fugii. [Să ne gândim la unul dintre acei oameni] care, având revelaţia misterioasei derive, nu mai suportă să trăiască în amăgirile şederii. Mai întâi, va încerca să ia această mişcare pe cont propriu. Ar vrea să se îndepărteze personal. Trăieşte la margine... [Dar] poate tocmai în asta constă căderea, în faptul că nu mai poate fi doar un destin personal, ci soarta fiecăruia dintre noi"[52]. Din acest punct de vedere, prima teză a schizanalizei este: orice investire e socială şi se referă oricum la un câmp social istoric.

Să reamintim principalele trăsături ale unei formaţiuni molare sau ale unei forme de gregaritate. Ele operează o unificare, o totalizare a forţelor moleculare printr-o acumulare statistică ascultând de nişte legi ale numerelor mari. Această unitate poate fi unitatea biologică a unei *species* sau unitatea structurală a unui socius: un organism, social sau viu, este compus ca un tot, ca un obiect global şi complet. Prin raportare tocmai la această nouă ordine ajung obiectele parţiale de ordin molecular să apară ca o lipsă, întregul însuşi fiind considerat, în acelaşi timp, ca lipsindu-le obiectelor parţiale. În felul acesta va fi sudată dorinţa de lipsă. Miile de întreruperi-fluxuri ce definesc dispersia pozitivă dintr-o mulţime moleculară sunt rabatate pe nişte vacuole de lipsă care operează această sudare într-un ansamblu statistic de ordin molar. Freud arăta foarte bine, în acest sens, cum se trecea de la mulţimile psihotice de dispersie, întemeiate pe întreruperi şi schize, la mari vacuole determinate global, de tipul nevrozei sau al castrării: nevrozatul are nevoie de un obiect global în raport cu care obiectele parţiale pot fi determinate ca lipsă, şi

[52] Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971, pp. 232-233.

invers.[53] În general însă, transformarea statistică a multiplicității moleculare în ansamblu molar este cea care organizează lipsa la scară mare. O astfel de organizare ține în mod esențial de organismul biologic sau social, de species sau de socius. Nu există societate care să nu amenajeze lipsa în propriul său sân, prin mijloace variabile care îi sunt numai ale ei (aceste mijloace nu sunt aceleași, de exemplu într-o societate de tip despotic și într-o societate capitalistă, în care economia de piață le duce până la un grad de perfecțiune nemaivăzut până atunci). Tocmai această sudare a dorinței de lipsă este cea care îi stabilește dorinței niște scopuri și niște intenții colective și personale – în locul dorinței luate în ordinea reală a producerii ei, care se comportă ca un fenomen molecular lipsit de scop și intenție. Tocmai de aceea nu trebuie să ni se pară că acumularea statistică ar fi un rod al hazardului, un rezultat la întâmplare. Ea este, din contră, fructul unei selecții ce se exercită asupra elementelor hazardului. Atunci când Nietzsche spune că selecția se exercită cel mai adesea *în avantajul numerelor mari*, el lansează o intuiție fundamentală, care va inspira gândirea modernă. Căci el vrea să spună că numerele mari sau marile ansambluri nu preexistă unei presiuni selective care le-ar desprinde liniile singulare, ci că, dimpotrivă, ele se nasc din această presiune selectivă care strivește, elimină sau regularizează singularitățile. Nu selecția presupune o gregaritate primă, ci gregaritatea presupune selecția, născându-se din ea. „Cultura", ca proces selectiv de marcare și de înscriere, inventează numerele mari în beneficiul cărora se exercită. Iată de ce statistica nu este funcțională, ci structurală, acționând asupra unor lanțuri de fenomene pe care selecția le-a pus deja într-o stare de dependență parțială (lanțurile lui

[53] *Cf.* Freud, „Inconștientul", 1915 (tr. rom. în Freud, *Opere 3. Psihologia inconștientului*): cele două utilizări ale ciorapului, una psihotică, care-l tratează ca pe o multiplicitate moleculară de ochiuri, cealaltă nevrotică, tratându-l ca obiect molar și ca lipsă molară.

Markov). Acest lucru se poate vedea până şi în codul genetic. Altfel spus, gregarităţile nu sunt niciodată întâmplătoare, ci trimit la nişte forme calificate care le produc prin selecţie creatoare. Ordinea nu este: gregaritate → selecţie, ci, din contră: multiplicitate moleculară → forme de gregaritate care operează selecţia → ansambluri molare sau gregare care derivă din ea.

Ce sunt însă aceste forme calificate, „formaţiunile de suveranitate", cum le spunea Nietzsche, care joacă rolul de obiectităţi totalizante, unificante, semnificante şi care stabilesc organizările, lipsurile şi scopurile? Sunt corpurile pline care determină diferitele moduri ale socius-ului, adevărate ansambluri greoaie ale pământului, despotului sau capitalului. Corpuri pline sau materii înveşmântate, care se deosebesc de corpul plin fără organe şi de materia nudă a producţiei dezirante moleculare. Dacă ne vom întreba de unde vin aceste forme de *putere*, este clar că ele nu se explică prin niciun scop, prin nicio finalitate, deoarece ele sunt cele care stabilesc scopurile şi finalităţile. Forma şi calitatea unui socius sau altul, fie el corp al pământului, corp al despotului sau corp al capitalului-bani, depinde de un stadiu sau de un grad de dezvoltare intensivă a forţelor de producţie în măsura în care acestea definesc un om-natură independent de toate formaţiunile sociale, sau, mai exact, comun tuturor (ceea ce marxiştii numesc „datele muncii utile"). Forma sau calitatea socius-ului este, prin urmare, ea însăşi produsă, dar ca un increat, altfel spus ca presupoziţia naturală sau divină a producţiei corespunzătoare unui grad sau altul, căreia ea îi imprimă o unitate structurală şi nişte scopuri aparente, pe care se rabate şi ale cărei forţe şi le apropriază, determinând selecţiile, acumulările şi atracţiile fără de care acestea nu ar putea căpăta un caracter social. Tocmai în acest sens se poate spune că producţia socială este producţia dezirantă însăşi *în anumite condiţii determinate*. Aceste condiţii determinate sunt, prin urmare, formele de gregaritate ca socius sau

corp plin în care formaţiunile moleculare duc la constituirea unor ansambluri molare.

Putem, atunci, să precizăm cea de-a doua teză a schizanalizei: în cazul investirilor sociale, vom face o distincţie între investirea libidinală inconştientă de grup, ţinând de dorinţă, şi investirea preconştientă de clasă, ţinând de interes. Acesta din urmă trece prin marile scopuri sociale şi priveşte organismul şi organele colective, inclusiv vacuolele de lipsă amenajate. O clasă se defineşte printr-un regim al sintezelor şi printr-o stare a conexiunilor globale, a disjuncţiilor exclusive şi a conjuncţiilor reziduale ce caracterizează ansamblul avut în vedere. Apartenenţa la o clasă trimite la rolul în cadrul producţiei şi al antiproducţiei, la locul în cadrul înscrierii şi la partea care le revine subiecţilor. Interesul preconştient de clasă trimite aşadar el însuşi la prelevările de fluxuri, la desprinderile de coduri şi la resturile sau veniturile subiective. Şi este cât se poate de adevărat, din acest punct de vedere, că un ansamblu nu comportă, *practic*, decât o singură clasă, cea care are interesul ca un astfel de regim să existe. Cealaltă clasă nu se poate constitui decât printr-o contrainvestire care îşi creează propriul său interes, în funcţie de noi scopuri sociale, de noi organe şi mijloace, de o nouă stare posibilă a sintezelor sociale. De unde necesitatea, pentru această cealaltă clasă, de a fi reprezentată de un aparat de partid care să stabilească aceste scopuri şi aceste mijloace şi care să opereze o ruptură revoluţionară (de tipul celei leniniste, de pildă) în domeniul preconştientului. În acest domeniu al investirilor preconştiente de clasă sau de interes este prin urmare uşor să se deosebească ceea ce este reacţionar, sau reformist, de ceea ce e revoluţionar. Dar cei care, din acest punct de vedere, au interes sunt întotdeauna mai puţini decât cei al căror interes, într-o anumită privinţă, „este avut" sau reprezentat: din punctul de vedere al praxis-ului, clasa este infinit mai puţin numeroasă şi mai restrânsă decât clasa considerată în determinarea

ei teoretică. De unde contradicţiile care se menţin în sânul clasei dominante, adică a clasei pur şi simplu. Acest fapt este evident în regimul capitalist, unde acumularea primitivă, de pildă, nu se poate realiza decât în beneficiul unei fracţiuni foarte restrânse din ansamblul clasei dominante.[54] La fel de evident este el, însă, şi în cazul Revoluţiei ruse, cu aparatul de partid pe care ajunge ea să-l formeze.

Această situaţie nu ne ajută, totuşi, absolut deloc în rezolvarea următoarei probleme: de ce mulţi dintre cei care au sau ar trebui să aibă un interes obiectiv revoluţionar păstrează o investire preconştientă de tip reacţionar? Şi, mai rar, cum se face că unii, al căror interes este în mod obiectiv reacţionar, ajung să opereze o investire preconştientă revoluţionară? Trebuie să invocăm oare, pentru acest ultim caz, existenţa unei sete de dreptate, a unei poziţii ideologice juste şi a unei viziuni bune şi drepte? Iar, pentru celălalt caz, o orbire, rodul unei înşelătorii sau al unei mistificări ideologice? Revoluţionarii uită mult prea adesea, sau nu le place să recunoască faptul că vrem şi facem revoluţia din dorinţă, nu din datorie. Aici, ca şi pretutindeni, conceptul de ideologie este un concept execrabil care ascunde adevăratele probleme, întotdeauna de natură organizaţională. Dacă Reich, în momentul când formula întrebarea cea mai profundă, „De ce au dorit masele fascismul?", s-a mulţumit să răspundă invocând factorul ideologic, subiectiv, iraţional, negativ, inhibat, e pentru că rămăsese prizonierul unor concepte derivate care l-au făcut să rateze înfăptuirea psihologiei materialiste la care visa, care-l împiedicau să vadă că dorinţa face parte din infrastructură şi care l-au închis în dualitatea obiectiv-subiectiv (ceea ce făcea ca psihanaliza să

[54] Maurice Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, p. 191: „Există motive pentru care deplina înflorire a capitalismului industrial necesită nu doar un transfer al titlurilor de avere în beneficiul unei clase burgheze, ci şi o concentrare a proprietăţii asupra avuţiei în mâinile unui grup mult mai restrâns".

fie trimisă să analizeze subiectivul aşa cum îl definea ideologia). Totul, însă, este obiectiv sau subiectiv, după cum vrem. Adevărata distincţie nu este aceasta; distincţia care trebuie operată trece prin infrastructura economică însăşi *şi prin investirile ei*. Economia libidinală nu este mai puţin obiectivă decât cea politică, iar cea politică, deloc mai puţin subiectivă decât cea libidinală, chiar dacă ambele ţin de două moduri diferite de investire a aceleiaşi realităţi ca realitate socială. Există o investire libidinală inconştientă din dorinţă care nu coincide neapărat cu investirile preconştiente din interes, şi care explică de ce acestea pot fi tulburate, pervertite în „cea mai întunecată organizare", mai presus de orice ideologie.

Investirea libidinală nu are ca obiect regimul sintezelor sociale, ci gradul de dezvoltare al forţelor sau al energiilor de care depind aceste sinteze. Nu are ca obiect prelevările, desprinderile şi resturile operate de aceste sinteze, ci natura fluxurilor şi a codurilor care le condiţionează. Nu scopurile şi mijloacele sociale, ci corpul plin ca socius, formarea de suveranitate sau forma de putere pentru ea însăşi, care este lipsită de sens şi de scop, dat fiind că sensurile şi scopurile derivă din ea, nu invers. Fără îndoială că interesele ne predispun la o investire libidinală sau alta, dar nu se confundă cu ea. Mai mult, tocmai investirea libidinală inconştientă este cea care ne determină să ne aflăm interesul pe o latură mai mult decât pe alta, să ne sădim scopurile pe o anumită cale, convinşi că acolo avem toate şansele – din moment ce într-acolo ne împinge iubirea. Sintezele manifestă nu numai gradimetrii preconştiente ale unui grad de dezvoltare, interesele şi scopurile aparente sunt doar expunătorii preconştienţi ai unui corp plin social. Aşa cum spune Klossowski în profundul său comentariu la Nietzsche, o formă de putere se confundă cu violenţa pe care o exercită prin însăşi absurditatea ei, dar nu poate să exercite această violenţă decât stabilindu-şi nişte scopuri şi nişte sensuri la care participă până şi elementele cele mai

aservite: „Formaţiunile suverane nu vor urmări altceva decât să mascheze absenţa de scop şi de sens a suveranităţii lor prin scopul organic al creării lor", transformând astfel absurditatea în spiritualitate.[55] Tocmai de aceea este atât de zadarnic să te străduieşti a deosebi ceea ce e raţional de ceea ce e iraţional într-o societate. Fireşte, rolul, locul, partea pe care le ai într-o societate şi pe care le moşteneşti în funcţie de legile reproducerii sociale împing libidoul să investească un anumit socius în calitate de corp plin şi o anumită putere absurdă la care luăm parte sau avem şanse de a lua parte sub acoperământul scopurilor şi al intereselor. Cert este însă că există o iubire dezinteresată pentru maşina socială, pentru forma de putere şi pentru gradul de dezvoltare pentru ele însele. Chiar şi la cel care este direct interesat de ele – şi care le iubeşte, în plus, cu o altă dragoste decât aceea a interesului său. Şi chiar şi la cel care nu este interesat de ele, şi care în locul acestui contrainteres pune forţa unei stranii iubiri. Fluxuri care curg peste corpul plin poros al unui socius, iată care este obiectul dorinţei, aflat deasupra tuturor scopurilor. Niciodată nu va curge destul, niciodată nu se va întrerupe, nu va coda destul – şi în felul acesta! Ce frumoasă este maşina! Ofiţerul din *Colonia penitenciară* demonstrează cum poate să arate investirea libidinală intensă a unei maşini care nu este doar tehnică, ci socială, prin intermediul căreia dorinţa îşi doreşte propria ei reprimare. Am văzut felul în care maşina capitalistă conducea la constituirea unui sistem de imanenţă mărginit de un mare flux mutant, neposesiv şi neposedat, curgând pe corpul plin al capitalului şi formând o putere absurdă. Fiecare în clasa şi în persoana sa primeşte ceva din această putere,

[55] Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 174-175. Comentariul lui Klossowski asupra formaţiunilor de suveranitate în viziunea lui Nietzsche (*Herrschaftsgebilde*), asupra puterii lor absurde sau lipsite de scop şi asupra scopurilor şi sensurilor pe care ele şi le inventează în funcţie de gradul de dezvoltare al energiei este fundamental din toate punctele de vedere.

sau este exclus din ea, în măsura în care marele flux se converteşte în venituri, venituri salariale sau de întreprindere, care definesc scopuri şi sfere de interes, prelevări, desprinderi şi părţi. Dar investirea fluxului însuşi şi a axiomaticii lui, care nu necesită, fireşte, nicio cunoştinţă precisă de economie politică, este afacerea libidoului inconştient în măsura în care este presupus de către scopuri. Cei mai defavorizaţi, cei mai excluşi pot fi văzuţi investind cu patimă sistemul care-i oprimă şi în care *află* întotdeauna un interes, pentru că acolo îl caută şi-l măsoară ei. Interesul urmează întotdeauna. Antiproducţia efuzează în sistem: vom iubi pentru ea însăşi antiproducţia, ca şi felul în care dorinţa se reprimă pe sine în marele ansamblu capitalist. Să reprimi dorinţa, şi nu doar pentru ceilalţi, ci în tine însuţi, să fii poliţistul celorlalţi şi al tău însuţi, iată ce excită cel mai puternic, şi nu este vorba de ideologie, ci de economie. Capitalismul strânge şi posedă forţa scopului şi a interesului (*puterea*), dar simte o iubire dezinteresată pentru forţa absurdă şi neposedată a maşinii. Căci, o, desigur, nu pentru el şi pentru copiii săi trudeşte capitalistul, ci pentru nemurirea sistemului. Violenţă lipsită de scop, plăcere, pură plăcere de a se simţi o rotiţă în interiorul maşinii, traversat de fluxuri şi întrerupt de schize. Să te aşezi în poziţia în care eşti traversat, tăiat, posedat în felul acesta de socius, să cauţi locul cel mai potrivit în care, în conformitate cu scopurile şi interesele care îţi sunt stabilite, să simţi trecând ceva care nu cunoaşte nici interes, nici scop. Un fel de artă pentru artă în materie de libidou, un gust al muncii bine făcute, fiecare la locul său, bancherul, poliţistul, soldatul, tehnocratul, birocratul şi, de ce nu, muncitorul, sindicalistul... Dorinţa e în extaz.

Or, nu numai că investirea libidinală a câmpului social poate să tulbure investirea din interes, constrângându-i pe cei mai defavorizaţi şi mai exploataţi să-şi caute scopurile într-o maşină opresivă, dar ceea ce este reacţionar sau revoluţionar

în investirea preconştientă din interes nu coincide obligatoriu cu ceea ce este reacţionar sau revoluţionar în investirea libidinală inconştientă. O investire preconştientă revoluţionară are în vedere noi scopuri, noi sinteze sociale, o nouă putere. Dar este foarte posibil ca o parte, cel puţin, a libidoului inconştient să continue să investească vechiul corp, vechea formă de putere, cu codurile şi fluxurile ei. E cu atât mai uşor, iar contradicţia este cu atât mai lesne mascată, cu cât o stare a forţelor nu triumfă asupra celei vechi fără a păstra şi a reînvia vechiul corp plin ca teritorialitate reziduală şi subordonată (de exemplu, felul în care maşina capitalistă reînvie Urstaat-ul despotic, sau cel în care maşina socialistă menţine un capitalism monopolist de stat şi de piaţă). Se poate însă şi mai rău: chiar şi atunci când libidoul îmbrăţişează noul corp, noua putere ce corespunde scopurilor şi sintezelor efectiv revoluţionare din punctul de vedere al preconştientului, nu este sigur că investirea libidinală inconştientă va fi şi ea tot revoluţionară. Căci rupturile care trec la nivelul dorinţelor inconştiente şi cele care trec la nivelul intereselor preconştiente nu sunt aceleaşi. Ruptura revoluţionară preconştientă este suficient definită prin promovarea unui socius ca corp plin purtător al unor noi scopuri, ca formă de putere sau formare de suveranitate care îşi subordonează producţia dezirantă în nişte condiţii noi. Chiar dacă, însă, libidoul inconştient este însărcinat să investească acest socius, investirea lui nu este obligatoriu revoluţionară în acelaşi sens ca şi investirea preconştientă. Căci, într-adevăr, ruptura revoluţionară inconştientă implică, în ceea ce o priveşte, corpul fără organe ca limită a socius-ului pe care producţia dezirantă şi-l subordonează la rândul său, sub condiţia unei puteri răsturnate, a unei subordonări răsturnate. Revoluţia preconştientă trimite la un nou regim al producţiei sociale care creează, distribuie şi satisface noi scopuri şi interese; dar revoluţia inconştientă nu trimite numai la socius-ul care condiţionează această schimbare ca formă de putere, ci şi, în

cadrul acestui socius, la regimul producţiei dezirante ca putere răsturnată pe corpul fără organe. Nu este o aceeaşi stare a fluxurilor şi a schizelor: într-un caz, ruptura este între două socius-uri, dintre care al doilea se defineşte prin capacitatea sa de a introduce fluxurile de dorinţă într-un nou cod sau într-o nouă axiomatică a intereselor; în cel de-al doilea, ruptura se produce în socius-ul însuşi, în măsura în care acesta are capacitatea de a face ca fluxurile de dorinţă să treacă conform propriilor lor linii pozitive de fugă, intersectându-le conform unor rupturi ale unor rupturi productive. Principiul cel mai general al schizanalizei este că, întotdeauna, dorinţa duce la constituirea unui câmp social. În tot cazul, el ţine de infrastructură, nu de ideologie: dorinţa există în producţie ca producţie socială, tot aşa cum producţia există în dorinţă ca producţie dezirantă. Aceste formulări pot fi înţelese, însă, în două moduri diferite, după cum dorinţa se pune în slujba unui ansamblu molar structurat pe care-l constituie într-o anumită formă de putere şi de gregaritate, sau după cum pune marele ansamblu în slujba multiplicităţilor funcţionale pe care le formează el însuşi la scară moleculară (nici într-un caz, nici în celălalt nefiind vorba de persoane sau de indivizi). Or, dacă ruptura revoluţionară preconştientă apare la primul nivel, definindu-se prin caracteristicile unui nou ansamblu, cea inconştientă sau libidinală aparţine celui de-al doilea nivel, definindu-se prin rolul motrice al producţiei dezirante şi prin poziţia multiplicităţilor ei. Devine, atunci, lesne de imaginat ca un grup să poată fi revoluţionar din punctul de vedere al interesului de clasă şi al investirilor lui preconştiente, nu însă şi din al investirilor lui libidinale, punctul de vedere rămânând din acest punct de vedere chiar fascist şi poliţienesc. Nişte interese preconştiente cu adevărat revoluţionare nu implică obligatoriu nişte investiri inconştiente de aceeaşi natură; un aparat al interesului nu se confundă niciodată cu o maşină a dorinţei.

Un grup revoluţionar în ceea ce priveşte preconştientul rămâne un *grup aservit*, chiar şi dacă cucereşte puterea, atâta timp cât această putere trimite ea însăşi la o formă de putere care continuă să îşi aservească şi să strivească producţia dezirantă. În chiar momentul când un astfel de grup este revoluţionar preconştient, el prezintă deja toate caracteristicile inconştiente ale unui grup aservit: subordonarea faţă de un socius ca suport fix care-şi atribuie forţele productive, extrăgându-le şi absorbindu-le plusvaloarea; efuziunea antiproducţiei şi a elementelor ucigătoare în interiorul sistemului care se simte şi se vrea cu atât mai nemuritor; fenomenele de „supraeuizare", de narcisism şi de ierarhie de grup, mecanismele de reprimare a dorinţei. Un *grup-subiect*, din contră, este acela ale cărui investiri libidinale sunt ele însele revoluţionare; el introduce dorinţa în câmpul social, subordonând socius-ul sau forma puterii producţiei dezirante; producător de dorinţă şi dorinţă care produce, el inventează formaţiuni întotdeauna muritoare care conjură, în el, efuziunea unui instinct al morţii; determinărilor simbolice de aservire, el le opune nişte coeficienţi de transversalitate, fără ierarhie şi fără supraeu de grup. Ceea ce complică, ce-i drept, totul este faptul că aceiaşi oameni pot să ia parte la ambele tipuri de grupuri, conform unor relaţii diferite (Saint-Just, Lenin). Sau faptul că un acelaşi grup poate să prezinte cele două caracteristici în acelaşi timp, în situaţii diferite, dar coexistente. Un grup revoluţionar poate să fi regăsit deja forma unui grup aservit, continuând totuşi să fie determinat ca, în anumite condiţii, să continue a juca rolul unui grup-subiect. Se trece neîncetat de la un tip de grup la celălalt. Grupurile-subiect nu încetează să derive prin ruptură din grupurile aservite: fac ca dorinţa să treacă şi o intersectează mereu mai departe, depăşind limita şi raportând maşinile sociale la forţele elementare ale dorinţei care le formează.[56] Invers însă, ele nu încetează,

[56] Despre grup şi despre ruptură sau schiză, *cf. Change*, nr. 7, articolul lui

de asemenea, să se închidă, să se remodeleze după chipul şi asemănarea grupurilor aservite: restabilind limite interioare, reformând o mare ruptură pe care fluxurile n-o vor mai depăşi, de care nu vor mai trece, subordonând maşinile dezirante ansamblului reprimant pe care ele le constituie la scară mare. Există o viteză de aservire ce se opune coeficienţilor de transversalitate; şi ce revoluţie nu are tendinţa de a se întoarce împotriva propriilor grupuri-subiect, pe care le califică drept anarhiste sau drept iresponsabile, şi de a le lichida? Cum poate fi conjurată panta funestă care face ca un grup să treacă de la investirile sale libidinale revoluţionare la nişte investiri revoluţionare care nu mai sunt, însă, decât preconştiente sau de interes, apoi la nişte investiri preconştiente care nu mai sunt decât reformiste? Şi chiar, unde trebuie situat un grup sau altul? A avut el vreodată investiri inconştiente revoluţionare? Grupul suprarealist, de exemplu, cu fantastica lui aservire, cu narcisismul şi supraeul său? (Se poate ajunge ca un singur om să funcţioneze ca flux-schiză, ca grup-subiect în ruptură faţă de grupul aservit din care se exclude sau este exclus: Artaud-schizo.) Dar grupul psihanalitic, unde se cuvine el situat în această complexitate a investirilor sociale? De fiecare dată când ajungem să ne întrebăm când un anumit fenomen o ia razna, trebuie să ne întoarcem mult mai în urmă. Freud ca supraeu de grup, ca bunic oedipianizant, instaurând complexul Oedip ca limită interioară, şi Reich marginalul, trasând o tangentă de deteritorializare, făcând să treacă fluxuri de dorinţă, rupând limita, trecând prin zid. Aici nu este, însă, vorba doar de literatură şi nici măcar doar de psihanaliză. Este vorba de politică, chiar dacă, aşa cum vom vedea, nu şi de *program*.

Jean-Pierre Faye, „Eclats", p. 217: „Ceea ce contează, ceea ce este eficace, după părerea noastră, nu este un grup sau altul, ci dispersarea sau Diaspora pe care o produc exploziile lor" (şi, pp. 212-213, caracterul obligatoriu polivoc al grupurilor-subiect şi al scriiturii lor).

Sarcina schizanalizei este, prin urmare, aceea de a ajunge până la investirile de dorinţă inconştientă ale câmpului social, în măsura în care ele se deosebesc de investirile preconştiente de interes, putând nu doar să le contrazică, ci şi să coexiste cu ele în moduri opuse. În conflictul dintre generaţii, bătrânii sunt auziţi reproşându-le, cât se poate de rău-voitor, tinerilor că-şi pun dorinţele (maşină, credite, împrumuturi, relaţii fete-băieţi) înaintea intereselor (muncă, economii, căsătorie). Dar, în ceea ce altora le apare ca dorinţă brută, continuă să existe complexe de dorinţă şi interes şi un amestec de forme, tocmai, reacţionare şi vag revoluţionare din ambele. Situaţia este total încurcată. Se pare că schizanaliza nu poate dispune decât de indicii – indiciile maşinice – pentru a descurca, la nivel de grupuri şi de indivizi, investirile libidinale ale câmpului social. Or, din acest punct de vedere, sexualitatea este cea care constituie indiciile. Dar nu în sensul că potenţialul revoluţionar ar trebui judecat după obiectele, scopurile şi sursele pulsiunilor sexuale care animă un individ sau un grup; este cert că perversiunile, şi chiar emanciparea sexuală, nu oferă niciun privilegiu atâta timp cât sexualitatea rămâne închisă în cadrul „micului secret murdar". Degeaba dai în vileag secretul, îi susţii dreptul de a fi făcut public, poţi chiar să-l dezinfectezi, să-l tratezi în mod ştiinţific sau psihanalitic, căci rişti să ucizi mai degrabă dorinţa sau să-i inventezi nişte forme de eliberare mai triste decât cea mai reprimantă dintre închisori – atâta timp cât n-ai smuls sexualitatea din categoria secretului fie şi public, fie şi dezinfectat, adică atâta timp cât n-ai rupt-o de originea ei oedipian-narcisică care îi este impusă ca minciuna sub care ea nu poate deveni decât cinică, ruşinată sau mortificată. E o minciună să te lauzi că eliberezi sexualitatea, reclamând pentru ea drepturi asupra obiectului, a scopului şi a sursei, continuând însă să menţii fluxurile corespondente în limitele unui cod oedipian (conflict, regresie, rezolvare, sublimare a lui Oedip...) şi continuând să-i impui o formă sau o

motivaţie familialistă şi masturbatorie care anulează dinainte orice perspectivă de eliberare. De exemplu, niciun „front homosexual" nu este posibil atâta timp cât homosexualitatea continuă să fie percepută prin intermediul unui raport de disjuncţie exclusivă cu heterosexualitatea, care continuă să le raporteze pe amândouă la o origine oedipiană şi castratoare comună, având rolul de a asigura doar o diferenţiere a lor pe două serii necomunicante în loc să atragă atenţia asupra incluziunii lor reciproce şi a comunicării lor transversale în fluxurile decodate ale dorinţei (disjuncţii incluse, conexiuni locale, conjuncţii nomade). Pe scurt, reprimarea sexuală va supravieţui, mai înfloritoare ca niciodată, tuturor dărilor în vileag, publicitărilor, manifestărilor, emancipărilor şi protestelor referitoare la libertatea obiectelor, a surselor şi a scopurilor, atâta timp cât sexualitatea va continua să fie menţinută, conştient sau nu, pe coordonatele narcisice, oedipiene şi castratoare care sunt suficiente pentru a asigura victoria celor mai riguroşi cenzori, a indivizilor de treabă cenuşii despre care vorbea Lawrence.

Lawrence evidenţiază în profunzime faptul că sexualitatea, inclusiv castitatea, este o chestiune de fluxuri, „o infinitate de fluxuri diferite şi chiar opuse". Totul depinde de felul în care aceste fluxuri, oricare le-ar fi obiectul, sursa şi scopul, sunt codate şi tăiate în funcţie de nişte figuri constante sau, dimpotrivă, prinse în nişte lanţuri de decodare care le reamestecă după nişte puncte mobile şi nonfigurative (fluxurile-schiză). Lawrence atacă sărăcia imaginilor identice imuabile, roluri figurative care sunt tot atâtea sugrumări ale fluxurilor de sexualitate: „logodnică, amantă, soţie, mamă" – tot aşa cum s-ar putea spune şi „homosexuali, heterosexuali" etc. –, toate aceste roluri sunt distribuite de către triunghiul oedipian tată-mamă-eu, un eu reprezentativ fiind presupus a se defini în funcţie de reprezentările tată-mamă, prin fixare, regresie, asumare, sublimare, şi toate acestea sub ce regulă?

Regula marelui Falus pe care nu îl posedă nimeni, semnificant despotic animând cea mai mizerabilă luptă, absenţă comună pentru toate excluderile reciproce prin care fluxurile sunt secătuite, secate sub acţiunea conştiinţei încărcate şi a resentimentului. „A urca femeia pe un piedestal sau, dimpotrivă, a o face nedemnă de orice consideraţie: a o transforma într-o servitoare *model*, într-o mamă sau soţie *model* nu reprezintă decât nişte mijloace de a te sustrage oricărui contact cu ea. *O femeie nu întruchipează ceva, nu este o personalitate distinctă şi definită...* O femeie este o stranie şi blândă vibraţie a aerului înaintând, inconştientă şi ignorată, în căutarea unei vibraţii care să-i răspundă. Sau, din contră, o vibraţie chinuitoare, discordantă şi aspră urechii, care păşeşte rănindu-i pe toţi cei pe care îi întâlneşte. *La fel se întâmplă şi cu bărbatul*"[57]. Să nu ne grăbim să râdem de panteismul fluxurilor prezent în astfel de texte: nu este uşor să dezoedipianizezi chiar şi natura, chiar şi peisajele până acolo unde Lawrence a ştiut să o facă. Diferenţa fundamentală dintre psihanaliză şi schizanaliză e următoarea: schizanaliza ajunge până la un inconştient nonfigurativ şi asimbolic, pur figural abstract în sensul în care se vorbeşte de pictură abstractă, fluxuri-schiză sau real-dorinţă surprinse sub condiţiile minimale de identitate.

Căci ce face până la urmă psihanaliza, şi în primul rând Freud, dacă nu să menţină sexualitatea sub jugul ucigător al micului secret găsind, totodată, un mijloc medicinal de a-l face public, de a-l transforma în secretul lui Polichinelle, în complexul analitic al lui Oedip? Ni se spune: dar este cât se poate de normal, toată lumea este aşa, dar concepţia despre sexualitate continuă să fie la fel de umilitoare şi de înjositoare, la fel de figurativă ca şi aceea a *cenzorilor*. Nu încape îndoială, psihanaliza nu şi-a făcut propria revoluţie picturală. Există o teză

[57] D.H. Lawrence, „Nous avons besoin les uns des autres" [„Avem nevoie unii de alţii"], 1930, tr. fr. in *Eros et les chiens*, Ed. Bourgois, p. 285. Şi *Pornographie et obscénité*, 1929.

la care Freud ţine foarte mult: libidoul nu investeşte câmpul social ca atare decât dacă se desexualizează şi se sublimează. Iar dacă ţine atât de mult la această teză este pentru că vrea, mai presus de orice, să menţină sexualitatea între limitele înguste ale lui Narcis şi ale lui Oedip, ale eului şi ale familiei. Drept urmare, orice investire libidinală sexuală cu dimensiuni sociale îi pare a dovedi o stare patogenă, „fixare" în narcisism sau „regresie" în Oedip şi în stadiile preoedipiene, prin care se explică atât homosexualitatea ca pulsiune întărită, cât şi paranoia ca mijloc de apărare[58]. Am văzut însă că, dimpotrivă, ceea ce investea libidoul, prin intermediul iubirilor şi al sexualităţii, era însuşi câmpul social în determinările lui economice, politice, istorice, rasiale, culturale etc.: libidoul nu încetează să delireze Istoria, continentele, împărăţiile, rasele, culturile. Ceea ce nu înseamnă că ar trebui să punem nişte reprezentări istorice în locul reprezentărilor familiale ale inconştientului freudian sau chiar în acela al arhetipurilor unui inconştient colectiv. Ci doar că se impune să constatăm că alegerile noastre amoroase se află la întretăierea unor „vibraţii", că exprimă, altfel spus, nişte conexiuni, nişte disjuncţii şi nişte conjuncţii de fluxuri care traversează o societate, intrând şi ieşind, legând-o de alte societăţi, antice sau contemporane, îndepărtate sau dispărute, moarte sau urmând să se nască, Africi şi Orienturi, întotdeauna cu firul subteran al libidoului. Nu este vorba de nişte figuri sau de nişte straturi geoistorice, chiar dacă ucenicia noastră se realizează mai degrabă cu ajutorul lor, prin cărţi, poveşti sau reproduceri, decât cu ajutorul mămicilor noastre. Ci de nişte fluxuri şi de nişte coduri ale socius-ului care nu figurează nimic, care doar *desemnează* nişte zone de intensitate libidinală pe corpul fără organe, fiind emise, captate, interceptate de către fiinţa pe care suntem

[58] Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 307 („Observaţii despre un caz de paranoia [dementia paranoides] descris autobiografic" în S. Freud, tr. rom. cit., p. 154).

determinaţi atunci s-o iubim, asemeni unui punct-semn, unui punct singular din întreaga reţea a corpului intensiv ce corespunde Istoriei, care vibrează odată cu ea. *Gradiva*, niciodată Freud n-a fost mai departe... Într-un cuvânt, investirile noastre libidinale ale câmpului social, fie ele reacţionare sau revoluţionare, sunt atât de bine ascunse, atât de profund inconştiente, atât de perfect acoperite de investirile preconştiente, încât nu se arată decât în alegerile noastre sexuale amoroase. O iubire nu este reacţionară sau revoluţionară, dar este indiciul caracterului reacţionar sau revoluţionar al investirilor sociale ale libidoului. Raporturile sexuale dezirante dintre un bărbat şi o femeie (sau dintre un bărbat şi alt bărbat, sau dintre o femeie şi altă femeie) sunt indiciul raporturilor sociale dintre oameni. Amorurile şi sexualitatea sunt expozanţii sau gradimetrele, inconştiente de data aceasta, ale investirilor libidinale ale câmpului social. Orice fiinţă iubită sau dorită echivalează cu un agent colectiv de enunţare. Şi fireşte că nu libidoul, aşa cum credea Freud, trebuie să se desexualizeze şi să se sublimeze pentru a investi societatea şi fluxurile acesteia, ci, dimpotrivă, iubirea, dorinţa şi fluxurile lor manifestă caracterul imediat social al libidoului nesublimat şi al investirilor lui sexuale.

Cei aflaţi în căutarea unui subiect de teză despre psihanaliză ar trebui îndrumaţi nu spre vaste consideraţii despre epistemologia analizei, ci spre subiecte modeste şi riguroase cum ar fi teoria bonelor şi a servitorilor în gândirea lui Freud. Acolo se găsesc adevăratele indicii. Căci în ceea ce priveşte bonele, prezente peste tot în cazurile studiate de Freud, se produce o ezitare exemplară în gândirea freudiană, mult prea repede rezolvată în beneficiul a ceea ce avea să devină o dogmă a psihanalizei. Philippe Girard, în nişte observaţii inedite de mare importanţă, după părerea noastră, pune această problemă la mai multe niveluri. În primul rând, Freud descoperă „propriul său" Oedip într-un context social complex,

care-i aduce în scenă pe fratele vitreg mai mic din ramura familială bogată şi pe hoaţa cea bună ca femeie săracă. În al doilea rând, romanul de familie şi activitatea fantasmatică în general vor fi prezentate de către Freud ca o adevărată derivă a câmpului social, în care părinţilor le sunt substituite nişte persoane de *un rang mai înalt sau mai inferior* (fiul unei prinţese răpit de ţigani sau fiul unor sărmani salvat de nişte burghezi); adică exact ceea ce făcuse deja Oedip, prezentându-şi o origine umilă din nişte părinţi slugi. În al treilea rând, omul cu şobolani nu numai că-şi instalează nevroza într-un câmp social determinat de la un capăt la celălalt ca militar, el n-o face doar să pivoteze în jurul unei torturi provenind din Orient, ci în chiar acest câmp el o face să circule de la un pol la celălalt, pe care-i constituie *femeia bogată* şi *femeia săracă*, într-o stranie comunicare inconştientă cu inconştientul tatălui. Lacan a fost primul care a atras atenţia asupra acestor teme, suficiente pentru a pune sub semnul întrebării întregul Oedip; el demonstrează existenţa unui „complex social" în care subiectul când tinde să-şi asume propriul rol, dar cu preţul unei dedublări a obiectului sexual în femeie bogată şi femeie săracă, când asigură unitatea obiectului, dar cu preţul unei dedublări, de astă dată, a „propriei sale funcţii sociale", la celălalt capăt al lanţului. În al patrulea rând, omul cu lupi manifestă o înclinaţie decisivă spre femeia săracă, ţăranca în patru labe spălând rufe sau bona spălând podeaua.[59] Or, problema fundamentală în legătură cu aceste texte e următoarea: trebuie oare să vedem, în toate aceste investiri *sexual-sociale*

[59] Asupra primului punct, Ernest Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, tr. fr. P.U.F., t. I, ch. 1. Asupra celui de-al doilea punct, Freud, *Romanul de familie al nevroticilor*, 1909 [tr. rom. in Freud, *Opere 8. Comicul şi umorul*, Trei, 2002]. Asupra celui de-al treilea, *Omul cu şobolani*, passim, şi textul lui Lacan, *Le Mythe individuel du névrosé*, C.D.U., pp. 7-18 (şi p. 25, despre necesitatea unei „critici a întregii scheme a complexului lui Oedip"). Pentru cel de-al patrulea punct, „Omul cu lupi" [tr. rom. in Freud, *Opere 2. Nevroza la copil*, Trei, 2000].

ale libidoului şi în aceste alegeri de obiect, nişte simple dependenţe faţă de un Oedip familial? Trebuie oare să salvăm cu orice preţ complexul lui Oedip, interpretându-le ca pe nişte apărări împotriva incestului (aşa cum se întâmplă în romanul familial, sau cu dorinţa lui Oedip însuşi de a se trage din nişte părinţi săraci, fapt care ar avea darul de a-l deculpabiliza)? Trebuie să le înţelegem cumva ca pe nişte compromisuri şi ca pe nişte substitute ale incestului (aşa cum se întâmplă în *Omul cu lupi*, unde ţăranca apare ca substitut al surorii, dat fiind că are acelaşi nume cu ea, sau persoana în patru labe, trudind, ca substitut al mamei surprinse în timpul coitului; iar în *Omul cu şobolani*, repetarea mascată a situaţiei paterne, chiar şi cu riscul de a-l îmbogăţi şi de a-l umfla pe Oedip cu un al patrulea termen „simbolic" având sarcina de a da seamă de dedublările prin intermediul cărora libidoul investeşte câmpul social)? Freud a ales ferm această direcţie; cu atât mai ferm cu cât, după propria sa mărturie, el vrea să-şi regleze conturile cu Jung şi Adler. Şi, după ce va fi constatat, în cazul omului cu lupi, existenţa unei „tendinţe de a înjosi" femeia ca obiect al amorului, el trage concluzia că nu este vorba decât de o „raţionalizare" şi că „determinarea reală şi profundă" ne readuce ca întotdeauna la soră şi la mamă, considerate ca fiind singurele „mobile pur erotice"! Şi reluând veşnicul cântec al lui Oedip, eternul cântec de leagăn, el scrie: „Copilul se plasează deasupra diferenţelor sociale care, pentru el, nu înseamnă mare lucru, şi pune persoane de condiţie inferioară în aceeaşi categorie cu a părinţilor, atunci când aceste persoane îl iubesc aşa cum îl iubesc părinţii săi"[60].

Recădem la nesfârşit în aceeaşi falsă alternativă în care Freud a fost împins de Oedip şi confirmat apoi de polemica sa cu Adler şi Jung: fie, spune el, veţi abandona postularea sexuală a libidoului în beneficiul unei voinţe de putere individuale şi sociale sau al unui inconştient colectiv preistoric, fie

[60] Freud, *Cinq psychanalyses*, p. 400 (şi pp. 336-337, 397).

veți recunoaște existența lui Oedip și veți face din el sălașul sexual al libidoului, iar din tati-mami, mobilul pur erotic". Oedip, piatra de încercare a psihanalistului pur, ca să-și ascută pe ea cuțitul sacru al *castrării izbutite*. Dar care fusese totuși cealaltă direcție, întrezărită pentru o clipă de Freud în legătură cu romanul familial, mai înainte ca trapa oedipiană să se lase la loc? Aceea pe care, cel puțin ipotetic, o regăsește Philippe Girard: nu există familie în care să nu fie amenajate vacuole pe unde să nu treacă rupturi extrafamiliale, prin care libidoul să se lase înghițit pentru a investi sexual nonfamilialul, altfel spus *cealaltă clasă* determinată sub speciile empirice ale „celui mai bogat sau celui mai sărac", uneori ale ambelor în același timp. Marele Altul, indispensabil pentru postularea dorinței, nu va fi fiind cumva Celălalt social, diferența socială percepută și investită ca nonfamilie în sânul familiei înseși? Cealaltă clasă nu este percepută câtuși de puțin de către libidou ca o imagine glorificată sau mizerabilizată a mamei, ci ca străinul, ne-mamă, ne-tată, ne-familie, *indiciu a ceea ce există neomenesc în sex*, și fără de care libidoul n-ar ajunge să-și monteze mașinile dezirante. Lupta de clasă trece prin miezul încercării dorinței. Nu romanul de familie este un derivat al complexului Oedip, ci acesta e o derivă a romanului de familie și, prin acesta, a câmpului social. Nu se pune problema de a nega importanța coitului parental și a poziției mamei; dar când această poziție o face să semene cu o spălătoare de podele sau cu un animal, ce anume îl îndreptățește pe Freud să spună că animalul sau servitoarea țin loc de mamă, în loc să tragă concluzia că mama funcționează în același timp și ca altceva decât o mamă, trezind în libidoul copilului o întreagă investire socială diferențiată și, totodată, o raportare la sexul nonuman? Căci indiferent dacă mama muncește sau nu, indiferent dacă la origine este mai bogată sau mai săracă decât tatăl etc., acestea sunt niște rupturi și niște fluxuri care traversează familia, depășind-o însă din toate

părţile şi nefiind familiale. Încă de la început ne întrebăm dacă libidoul cunoaşte tata-mama sau dacă îi face pe părinţi să funcţioneze ca, dimpotrivă, ceva total diferit, ca nişte agenţi de producţie aflaţi în relaţie cu alţi agenţi din cadrul producţiei social-dezirante. Din punctul de vedere al investirii libidinale, părinţii sunt nu numai deschişi către Celălalt, ci recompuşi şi dedublaţi ei înşişi de către celălalt, care îi de-familializează după legile producţiei sociale şi ale producţiei dezirante: mama funcţionează ea însăşi ca femeie bogată sau femeie săracă, ca servitoare sau prinţesă, ca fată sau ca babă, ca animal sau ca sfântă fecioară, şi ca ambele în acelaşi timp. Totul trece prin maşina care aruncă în aer determinările propriu-zis familiale. Ceea ce investeşte libidoul orfan este un câmp al dorinţei sociale, un câmp de producţie şi de antiproducţie cu întreruperile şi fluxurile lui, în interiorul căruia părinţii sunt surprinşi cu nişte funcţii şi în nişte roluri neparentale, înfruntându-se cu alte roluri şi cu alte funcţii. Să însemne oare aceasta că părinţii nu au, ca atare, niciun rol inconştient? Fireşte că au, dar în două moduri foarte precise, care îi destituie încă şi mai amarnic din presupusa lor autonomie. Conform distincţiei pe care embriologii o fac, în legătură cu oul, între stimul şi organizator, părinţii sunt nişte *stimuli de valoare oarecare* care declanşează repartizarea gradienţilor sau a zonelor de intensitate pe corpul fără organe: prin raportare la ei se va situa, pentru fiece caz în parte, bogăţia şi sărăcia, bogatul şi săracul relativi, ca forme empirice ale diferenţei sociale – ajungând să reapară ei înşişi din nou în interiorul acestei diferenţe, repartizaţi într-o zonă sau alta, sub o altă specie însă decât cea de părinţi. Iar organizatorul este câmpul social al dorinţei, singurul care *desemnează* zonele de intensitate, împreună cu fiinţele care le populează, determinând investirea lor libidinală. În al doilea rând, părinţii ca părinţi sunt nişte termeni aplicativi care exprimă rabatarea câmpului social investit de către libidou peste un ansamblu finit de sosire, în

care acesta nu mai întâlneşte decât impasuri şi blocaje în conformitate cu mecanismele de reprimare-refulare ce se exercită în interiorul respectivului câmp: Oedip, acesta este complexul Oedip. În fiecare dintre aceste sensuri, cea de-a treia teză a schizanalizei postulează întâietatea investirilor libidinale ale câmpului social asupra investirii familiale, atât din punctul de vedere al faptului, cât şi din acela al dreptului, stimul oarecare la plecare, rezultat extrinsec la sosire. Relaţia cu nonfamilialul este de fiecare dată primă, sub forma sexualităţii de câmp în cazul producţiei sociale şi sub aceea a sexului nonuman în cazul producţiei dezirante (gigantism şi nanism).

Ai deseori impresia că familiile au înţeles mult prea bine lecţia psihanalizei, chiar şi de departe sau din aerul timpului: *se joacă de-a Oedip*, sublim alibi. Dedesubt, însă, este vorba de o situaţie economică, mama obligată la muncă domestică sau la o muncă grea şi lipsită de interes în afara casei, copiii cu un viitor nesigur, tatăl sătul să mai hrănească toată omenirea asta – pe scurt, de o relaţie fundamentală cu exteriorul de care psihanalistul se spală pe mâini, mult prea atent ca nu cumva clienţii să-şi neglijeze jucăriile. Or, situaţia economică, relaţia cu exteriorul este tocmai ceea ce libidoul investeşte şi contrainvesteşte ca libidou sexual. Ni se scoală în funcţie de fluxuri şi de întreruperile lor. Să ne gândim o secundă la motivele pentru care cineva se duce la psihanalist: este vorba de o situaţie de dependenţă economică devenită insuportabilă pentru dorinţă, sau plină de conflicte pentru investirea dorinţei. Psihanalistul, care spune vrute şi nevrute despre necesitatea banilor în cadrul curei, rămâne superior de indiferent la întrebarea: cine plăteşte? De pildă, analiza dezvăluie conflictele inconştiente ale unei femei cu soţul ei, dar acesta plăteşte analiza femeii. Nu este pentru prima dată când întâlnim dualitatea banilor, ca structură de finanţare externă şi ca mijloc de plată internă, cu „disimularea" obiectivă pe care o presupun, esenţială pentru sistemul capitalist. Interesant este,

însă, să găseşti această disimulare esenţială tronând, miniaturizată, în cabinetul analistului. Psihanalistul vorbeşte despre Oedip, despre castrare şi falus, despre necesitatea de a-ţi asuma propriul sex, cum spune Freud, sexul uman, şi despre faptul că femeia trebuie să renunţe la dorinţa sa de penis, dar şi bărbatul la protestul său masculin... Ceea ce susţinem noi este că nu există femeie, şi mai cu seamă copil, care să fie capabil să-şi „asume", ca atare, propria situaţie într-o societate capitalistă, tocmai pentru că această situaţie nu are nici în clin, nici în mânecă cu falusul şi castrarea, ci priveşte cât se poate de intim o dependenţă economică insuportabilă. Nici femeile, nici copiii care izbutesc să-şi „asume" condiţia n-o fac decât recurgând la ocolişuri şi la determinări total distincte de propriul lor fapt-de-a-fi-femeie şi de propriul lor fapt-de-a-fi-copil. Nimic de-a face cu falusul, dar mult de-a face cu dorinţa, cu sexualitatea ca dorinţă. Căci falusul n-a fost niciodată nici obiectul şi nici cauza dorinţei, fiind el însuşi aparatul de castrare, maşina de introdus lipsa în dorinţă, pentru secat toate fluxurile şi pentru transformarea tuturor rupturilor *din sânul* exteriorului şi *din sânul* realului într-una şi aceeaşi ruptură *faţă de* exterior, *faţă de* real. Exteriorul pătrunde întotdeauna mult prea la voia analistului, în cabinetul analistului. Până şi scena familială închisă i se pare acestuia un exterior excesiv. Şi atunci el promovează scena analitică pură, Oedip şi castrare de cabinet, care trebuie să-şi fie propria ei realitate, propria sa probă şi care, contrar mişcării, nu se probează pe sine decât nemergând, neîncheindu-se. Psihanaliza a devenit un drog extraordinar de abrutizant, prin care cea mai ciudată dependenţă personală le permite clienţilor să uite, pe durata şedinţelor pe divan, dependenţele economice care i-au adus, de fapt, acolo (oarecum la fel cum decodarea fluxurilor antrenează o întărire a sclaviei). Ştiu oare ce fac toţi aceşti psihanalişti care oedipianizează femei, copii, negri şi animale? Visăm să intrăm în bârlogul lor, să deschidem ferestrele şi să spunem: miroase a

închis, puţină relaţie cu exteriorul n-ar strica... Căci dorinţa nu supravieţuieşte atunci când este ruptă de exterior, de investirile şi de contrainvestirile ei economice şi sociale. Iar dacă există vreun „mobil pur erotic", ca să vorbim ca Freud, în mod sigur nu Oedip este cel care-l adună, nici falusul, cel care îl mişcă şi nici castrarea, cea care-l transmite. Mobilul erotic, pur erotic, străbate toate cele patru zări ale câmpului social, peste tot acolo unde nişte maşini dezirante se strâng sau se împrăştie în nişte maşini sociale şi nişte alegeri de obiect amoros se produc la întretăierea unor linii de fugă şi de integrare. Va pleca Aaron cu fluierul său, care nu este falus, ci maşină dezirantă şi proces de deteritorializare?

Să presupunem că ni se concede totul: nu ni s-ar concede decât *după*. Doar *după*, libidoul ar investi câmpul social, ajungând să „facă" social şi metafizică. Fapt care îngăduie salvarea poziţiei freudiene de bază, conform căreia libidoul trebuie mai întâi să se desexualizeze pentru a putea opera astfel de investiri, începând însă obligatoriu cu Oedip, eul, tata şi mama (stadiile preoedipiene se raportează în mod structural, dacă nu chiar escatologic, la organizarea oedipiană). Am văzut însă că această concepţie asupra ulteriorităţii implica o neînţelegere radicală a naturii factorilor actuali. Căci: fie libidoul este prins în producţia dezirantă moleculară, şi atunci ignoră atât persoanele, cât şi eul, chiar şi pe acela aproape nediferenţiat al narcisismului, dat fiind că investirile lui sunt deja diferenţiate, dar conform regimului prepersonal al obiectelor parţiale, al singularităţilor, al intensităţilor, al mecanismelor şi pieselor unor maşini de dorinţă în care cu greu am putea să recunoaştem mamă, tată sau eu (am văzut că era contradictoriu să invoci obiectele parţiale şi să faci, totodată, din ele reprezentanţii unor personaje parentale sau suporturile unor relaţii familiale); fie libidoul investeşte nişte persoane şi un eu, dar este prins deja într-o producţie socială şi în nişte maşini sociale care nu le diferenţiază doar ca pe nişte fiinţe familiale, ci şi ca

pe nişte derivate ale ansamblului molar căruia îi aparţin sub acest alt regim. Este cât se poate de adevărat că socialul şi metafizicul ajung în acelaşi timp, conform celor două sensuri simultane ale *procesului*, înţeles ca proces istoric de producţie socială şi ca proces metafizic de producţie dezirantă. Dar ele nu ajung *după*, ulterior. Acelaşi tablou al lui Lindner, în care băieţelul cel gras a branşat deja o maşină dezirantă la o maşină socială, scurtcircuitându-i pe părinţi, care nu pot să intervină decât ca agenţi de producţie şi de antiproducţie şi într-un caz, şi în celălalt. Nu există decât social şi metafizic. Dacă există totuşi ceva care survine ulterior, *după*, nu este în niciun caz vorba de investirile sociale şi metafizice ale libidoului, de sintezele inconştientului; ci, tocmai, mai curând de Oedip, de narcisism şi de toată seria de concepte psiho-analitice. Factorii de producţie sunt întotdeauna „actuali", şi asta încă din cea mai fragedă pruncie: actual nu înseamnă recent, în opoziţie faţă de infantil, ci în act, în opoziţie faţă de ceea ce e virtual şi, sub anumite condiţii, de ordinul viitorului. Oedip, virtual şi reacţional. Să cercetăm, într-adevăr, condiţiile sub care survine Oedip: un ansamblu de pornire, transfinit, constituit din toate obiectele, toţi agenţii şi toate relaţiile producţiei social-dezirante, e rabatat pe un ansamblu familial finit ca ansamblu de sosire (minimum trei termeni, care pot şi chiar trebuie înmulţiţi, dar nu la infinit). Căci o astfel de *aplicare* presupune, într-adevăr, un al patrulea termen mobil, extrapolat, falusul abstract simbolic însărcinat cu efectuarea plierii sau a corespondenţei; dar ea operează efectiv asupra celor trei persoane constitutive ale ansamblului familial minimal, sau asupra substituţilor lor – tată, mamă, copil. Dar nu se opreşte aici, deoarece aceşti trei termeni tind să se reducă la doi, fie prin scena de castrare în care tatăl îşi ucide copilul, fie în scena mamei teribile, în care mama îl ucide pe copil sau pe tată. După care, de la doi se trece la unu prin narcisism, care nu precedă câtuşi de puţin complexul Oedip, ci este, dimpotrivă,

produs de acesta. Tocmai de aceea şi vorbim despre o maşină oedipian-narcisică, la ieşirea din care eul îşi află propria moarte, ca termenul zero al unei pure aboliri care bântuia încă de la început dorinţa oedipianizată şi care acum, la sfârşit, este identificată ca fiind Thanatos. 4, 3, 2, 1, 0. Oedip este o cursă spre moarte.

Începând din secolul al XIX-lea, studierea bolilor mintale şi a nebuniei este prizoniera postulatului familialist şi a corelatelor acestuia, postulatul personologic şi postulatul egoic. Pe urmele lui Foucault, am văzut felul în care psihiatria secolului al XIX-lea concepuse familia în acelaşi timp ca pe o cauză şi ca pe un judecător al bolii, iar azilul închis ca pe o familie artificială având misiunea de a interioriza vinovăţia şi de a face să apară responsabilitatea, închizând atât nebunia, cât şi cura ei într-un raport tată-copil prezent pretutindeni. Din acest punct de vedere, departe de a se rupe de psihiatrie, psihanaliza a transportat exigenţele acesteia în afara azilului, începând prin a impune o anumită utilizare „liberă", interioară, intensivă, fantasmatică a familiei care părea parcă anume făcută pentru ceea ce era izolat sub titulatura de nevroze. Dar pe de o parte rezistenţa psihozelor, pe de alta necesitatea de a ţine seama de o etiologie socială i-a determinat atât pe psihiatri, cât şi pe psihanalişti să redesfăşoare, în condiţii deschise, ordinea unei familii extrinse, considerată în continuare ca fiind cea care deţine deopotrivă secretul bolii, cât şi pe cel al curei. După ce familia a fost interiorizată în Oedip, Oedip este exteriorizat în ordine simbolică, în ordine instituţională, în ordinea comunitară, sectorială etc. Avem de-a face, aici, cu o constantă a tuturor tentativelor moderne. Iar dacă această tendinţă se manifestă cel mai naiv în psihiatria comunitară de adaptare – „reintoarcere terapeutică la familie", la identitatea persoanelor şi la integritatea eului, totul fiind binecuvântat printr-o castrare reuşită într-o sfântă formă triunghiulară –, aceeaşi tendinţă poate fi recunoscută, în moduri mai disimulate, şi în alte

BCU "M. EMINESCU" IAŞI

curente. Nu este o întâmplare dacă ordinea simbolică a lui Lacan a fost deturnată, utilizată pentru a pune bazele unui Oedip de structură aplicabil psihozei şi pentru a extinde coordonatele familialiste în afara domeniului lor real şi chiar imaginar. Nu este o întâmplare dacă analiza instituţională întâmpină dificultăţi în a evita reconstrucţia unor familii artificiale, în care ordinea simbolică, încarnată de instituţie, duce la reconstituirea unor complexe Oedip de grup, cu toate trăsăturile letale caracteristice grupurilor aservite. Mai mult încă, însăşi antipsihiatria a căutat în familiile redesfăşurate secretul unei cauzalităţi în acelaşi timp sociale şi schizogene. Poate că tocmai aici mistificarea apare în cea mai deplină splendoare, deoarece antipsihiatria era, prin anumite aspecte ale ei, cea mai aptă să distrugă referinţa familială tradiţională. Căci ce ne este, într-adevăr, dat să vedem în studiile familialiste americane, aşa cum sunt ele reluate şi continuate de către antipsihiatri? Sunt botezate ca fiind schizogene familii absolut obişnuite, mecanisme familiale absolut obişnuite, o logică familială obişnuită, adică cel mult slab nevrotizantă. În monografiile familiale calificate drept schizofrenice, fiecare îşi poate recunoaşte foarte uşor propriul tată şi propria mamă. Să luăm, de pildă, „dublul impas" sau „dubla constrângere" a lui Bateson: ce tată nu emite simultan cele două injoncţiuni contradictorii – „Să fim prieteni, fiul meu, sunt cel mai bun prieten al tău" şi „Atenţie, băiete, nu mă trata pe mine ca pe un tovarăş de-al tău"? Nu există nimic aici din care se poate face un schizofren. Am văzut de altfel, în acest sens, că dublul impas nu definea câtuşi de puţin un mecanism schizogen specific, ci caracteriza doar complexul Oedip în totalitatea extensiei sale. Dacă există cu adevărat vreun impas, vreo contradicţie, este aceea în care cade cercetătorul însuşi în momentul când are impresia că stabileşte nişte mecanisme sociale schizogene pe care, în acelaşi timp, le descoperă în ordinea familiei căreia îi scapă atât producţia socială, cât şi procesul schizofrenic. Contradicţia aceasta

se manifestă, poate, cu cea mai mare acuitate la Laing, deoarece el este cel mai revoluţionar antipsihiatru. Dar exact în momentul când el se rupe de practica psihiatrică, acţionând în direcţia identificării unei adevărate geneze sociale a psihozei, reclamând ca o condiţie a curei necesitatea unei continuări a „călătoriei" în calitatea ei de proces şi pe aceea a unei disoluţii a „ego-ului normal", el recade în cele mai nefaste postulate familialiste, personologice şi egoice, făcând ca remediile invocate să nu mai fie decât o „confirmare sinceră între părinţi", o „recunoaştere a persoanelor", o descoperire a adevăratului eu sau sine în maniera lui Martin Buber.[61] Pe lângă ostilitatea autorităţilor tradiţionale, poate că tocmai aceasta e sursa actualului eşec al tentativelor de antipsihiatrie, a recuperării lor în beneficiul formelor adaptative de psihoterapie familială şi de psihiatrie sectorială şi a retragerii lui Laing însuşi în Orient. Şi oare nu de o contradicţie pe un alt plan, asemănătoare însă, în care se încearcă azvârlirea învăţăturii lui Lacan, este vorba atunci când aceasta este readusă pe o axă familială şi personologică – când de fapt Lacan stabileşte cauza dorinţei într-un „obiect" nonuman, eterogen persoanei, aflat sub condiţiile minimale de identitate şi care scapă atât coordonatelor intersubiective, cât şi lumii semnificaţiilor?

Trăiască tribul Ndembu, căci, dacă e să ne luăm după relatarea amănunţită a etnologului Turner, doar doctorul ndembu a ştiut să trateze complexul Oedip ca pe o aparenţă, ca pe un decor, şi să revină până la investirile libidinale inconştiente ale câmpului social. Familialismul oedipian, chiar şi, mai cu seamă, în formele lui cele mai moderne, face imposibilă căutarea a ceea ce se pretinde, totuşi, că se caută astăzi, şi anume producţia socială schizogenă. În primul rând, degeaba se afirmă că familia exprimă nişte contradicţii sociale mai profunde, din moment ce i se conferă o valoare de microcosm, i se atribuie rolul unui releu necesar pentru transformarea alienării

[61] Ronald Laing, *Soi et les autres*, 1961 şi 1969, tr. fr. Gallimard, pp. 123-124, 134.

sociale în alienare mintală; mai mult, se procedează ca şi cum libidoul n-ar investi direct contradicţiile sociale ca atare, având nevoie, pentru a se trezi, ca acestea să fie traduse după codul familiei. Prin chiar acest fapt, producţia socială a fost înlocuită cu o cauzalitate sau cu o expresie familiale, recăzându-se în categoriile psihiatriei idealiste. Oricum însă, societatea este, în felul acesta, deculpabilizată: nu mai rămân, pentru a o putea acuza, decât nişte vagi consideraţii asupra caracterului bolnav al familiei sau, pe un ton încă şi mai general, asupra modului de viaţă modern. Şi astfel s-a ratat însuşi esenţialul: faptul că societatea e schizofrenizantă la nivelul infrastructurii, al modului său de producţie, al circuitelor sale economice capitaliste cele mai precise; şi că libidoul investeşte acest câmp social nu într-o formă prin care el ar fi exprimat şi tradus de o familie-microcosmos, ci în forma prin care el face ca rupturile şi fluxurile sale nonfamiliale, investite ca atare, să treacă prin interiorul familiei; prin urmare, că investirile familiale sunt întotdeauna un rezultat al investirilor libidinale social-dezirante, singurele primare; şi, în sfârşit, că alienarea mintală trimite în mod nemijlocit la aceste investiri, nefiind deloc mai puţin socială decât alienarea socială, care, în ceea ce o priveşte, trimite la investirile preconştiente de interes.

Nu numai că, procedându-se astfel, se ratează orice evaluare corectă a producţiei sociale în caracterul său patogen, dar se ratează nu mai puţin, în al doilea rând, şi procesul schizofrenic şi relaţia lui cu schizofrenul ca bolnav. Căci se încearcă nevrotizarea a tot ce există. Şi fără îndoială că, procedând astfel, nu facem decât să ne conformăm misiunii familiei, care este aceea de a produce nevrozaţi prin opera sa de oedipianizare, prin sistemul său de impasuri, prin refularea ei delegată fără de care reprimarea socială n-ar avea niciodată de-a face cu nişte subiecţi ascultători şi resemnaţi şi n-ar reuşi să colmateze liniile de fugă ale fluxurilor. Nu trebuie să ţinem seama de faptul că psihanaliza se laudă a vindeca nevroza,

deoarece a vindeca, pentru ea, constă într-o discuţie infinită, într-o resemnare infinită, într-o ajungere la dorinţă prin castrare!... şi în stabilirea unor condiţii în care subiectul poate să-şi răspândească, să-şi transmită boala la progenitură mai degrabă decât să piară celibatar, neputincios şi masturbator. Mai mult, din nou: într-o bună zi se va descoperi, poate, că *singurul cu adevărat incurabil e nevrozatul* (de unde psihanaliza fără sfârşit). Toţi se felicită atunci când se reuşeşte transformarea unui schizofren în paranoic sau în nevrozat. Dar poate că există aici multe neînţelegeri. Căci schizofrenul este cel care scapă din orice referinţă oedipiană, familială şi personologică – n-o să mai spun „eu", n-o să mai spun „tatimami" – şi care se ţine de cuvânt. Or, problema este, în primul rând, de a şti dacă de asta este el bolnav, sau dacă e vorba, dimpotrivă, de procesul schizofrenic, care nu este o boală, o „prăbuşire", ci o „străpungere", oricât de înspăimântătoare şi de riscantă: a depăşi zidul sau limita care ne desparte de producţia dezirantă, a face fluxurile de dorinţă să treacă. Măreţia lui Laing este aceea de a fi ştiut, pornind de la anumite intuiţii ambigue ale lui Jaspers, să sublinieze incredibila importanţă a acestei călătorii. Astfel încât nu există schizanaliză care să nu alăture sarcinilor ei pozitive, sarcina distructivă permanentă de dizolvare a eului aşa-zis normal. Lawrence, Miller şi, mai apoi, Laing au ştiut să vadă în profunzime: nici bărbatul şi nici femeia nu sunt, cu siguranţă, nişte personalităţi bine definite – ci nişte vibraţii, nişte fluxuri, nişte schize şi nişte „noduri". Eul trimite la nişte coordonate personologice din care rezultă, persoanele, şi ele, trimit la nişte coordonate familiale, şi vom vedea la ce anume trimite ansamblul familial pentru a produce, la rându-i, persoane. Sarcina schizanalizei este aceea de a descompune la nesfârşit eurile şi presupoziţiile lor, de a elibera singularităţile prepersonale pe care acestea le închid şi le refulează, de a da drumul fluxurilor pe care ele ar fi capabile să le emită, să le

primească sau să le intercepteze, de a stabili tot mai departe şi mereu mai fin schizele şi rupturile mult sub condiţiile de identitate şi de a monta maşinile dezirante care le recombină pe fiecare, grupându-le cu altele. Căci fiecare este un grupuscul şi trebuie să trăiască în felul acesta, sau mai degrabă precum cutia de ceai zen spartă multiplă, a cărei fiecare fisurare e reparată cu ciment de aur, sau precum lespedea de biserică a cărei fiecare crăpătură e subliniată cu vopsea sau cu var (opusul castrării, care este unificată, molarizată, ascunsă, cicatrizată, improductivă). Schizanaliza se numeşte astfel pentru că, în întregul ei procedeu de cură, ea schizofrenizează în loc să nevrotizeze, aşa cum face psihanaliza.

De ce anume este, până la urmă, bolnav schizofrenul, din moment ce nu este de schizofrenia ca proces? Ce anume transformă străpungerea în prăbuşire? Din contră, tocmai oprirea silită a procesului, sau continuarea lui în gol, sau felul în care este obligat să se ia pe sine drept scop. Am văzut, în acest sens, cum ajungea producţia socială să-l producă pe schizofrenul bolnav: construit pe nişte fluxuri decodate care constituie tendinţa sa profundă sau limita sa absolută, capitalismul nu încetează să contrazică această tendinţă şi să conjure această limită, înlocuind-o cu nişte limite relative interne pe care le poate reproduce pe o scară mereu mai extinsă sau cu o axiomatică a fluxurilor care supune tendinţa despotismului şi reprimării celei mai drastice. În acest sens ajunge contradicţia să se instaleze nu doar la nivelul fluxurilor care traversează câmpul social, ci şi la nivelul investirilor lor libidinale care fac parte constitutivă din el – între reconstrucţia paranoică a Urstaat-ului despotic şi liniile de fugă schizofrenice pozitive. Trei eventualităţi se schiţează atunci: fie procesul este oprit şi limita producţiei dezirante e deplasată, travestită, trecând acum prin subansamblul oedipian. Şi atunci schizofrenul este nevrotizat efectiv, şi tocmai această nevrotizare constituie boala sa; căci, oricum, nevrotizarea precedă nevroza, aceasta nu

este decât rodul celeilalte. Fie schizofrenul rezistă nevrotizării şi oedipianizării. Nici măcar utilizarea resurselor moderne, scena analitică pură, falusul simbolic, forcluderea structurală sau numele tatălui nu izbutesc să-l atingă (şi, chiar şi în cazul acestor resurse moderne, ce ciudată utilizare a descoperirilor lui Lacan, cel dintâi care a schizofrenizat, dimpotrivă, câmpul analitic...). În acest al doilea caz, procesul, confruntat cu o nevrotizare căreia îi face faţă, dar care este suficientă pentru a-l bloca din toate părţile, este făcut să se ia pe el însuşi drept scop: se produce un psihotic care nu scapă de refularea delegată propriu-zisă decât pentru a se refugia în refularea originară, să închidă în sine corpul fără organe şi să facă maşinile dezirante să tacă. Mai bine catatonia decât nevroza, mai bine catatonia decât Oedip şi castrarea – dar şi acesta este tot un efect al nevrotizării, un contraefect al uneia şi aceleiaşi boli. Sau, în fine, cel de-al treilea caz: procesul începe să se învârtă în gol. Proces de deteritorializare fiind, el nu mai poate să-şi caute şi să-şi creeze noul pământ. Confruntat cu re-teritorializarea oedipiană, pământ arhaic, rezidual, caraghios de îngust, el va forma nişte pământuri încă şi mai artificiale, care se împacă, de voie, de nevoie, dacă nu intervine niciun accident, cu ordinea prestabilită: perversul. Căci, până la urmă, însuşi Oedip era deja un pământ artificial, o, familie! Iar rezistenţa la Oedip, întoarcerea la corpul fără organe erau, şi ele, tot un pământ artificial, o, azil! Astfel încât totul este perversiune. După cum totul este, deopotrivă, psihoză şi paranoia, dat fiind că totul e declanşat de contrainvestirea câmpului social care-l produce pe psihotic. Şi, de asemenea, totul este nevroză, dat fiind că este rod al nevrotizării care se opune procesului. Şi, în sfârşit, totul este proces, schizofrenie ca proces, deoarece după ea se măsoară totul, propriul său parcurs, opririle ei nevrotice, continuările perverse în gol şi finalizările ei psihotice.

În măsura în care Oedip apare printr-o aplicare a întregului câmp social la figura familială finită, el nu implică o investire oarecare a acestui câmp de către libidou, ci o investire aparte, specială, care face ca această aplicare să fie posibilă şi necesară. Tocmai de aceea ni s-a şi părut că Oedip este în primul rând o idee de paranoic, mai înainte de a fi un sentiment de nevrozat. Căci, într-adevăr, investirea paranoică constă în a subordona producţia dezirantă moleculară ansamblului molar pe care el îl formează pe o faţă a corpului plin fără organe şi, prin acest fapt, în a o aservi unei forme de socius care exercită funcţia de corp plin în nişte condiţii determinate. Paranoicul maşinează mase şi formează neîncetat mari ansambluri, inventând la nesfârşit aparate greoaie pentru încadrarea şi reprimarea maşinilor dezirante. Nu-i este, fireşte, greu să treacă drept raţional, invocând scopuri şi interese colective, reforme care trebuie făcute şi, uneori, chiar şi revoluţii de operat. Dar nebunia îşi arată colţii prin investirile reformiste sau cele reacţionare şi fasciste, care nu îmbracă o aparenţă raţională decât în lumina preconştientului, animând straniul discurs privitor la o organizare a societăţii. Până şi limbajul este, într-un astfel de caz, dement. Ascultaţi, în general, un ministru, sau un şef de întreprindere, sau un tehnician... Ascultaţi marele zumzet paranoic ce se aude sub discursul raţiunii vorbind în numele celorlalţi, în numele celor muţi. Aceasta deoarece, sub scopurile şi interesele preconştiente invocate, se profilează o investire efectiv inconştientă care are ca obiect un corp plin pentru el însuşi, independent de orice scop, un grad de dezvoltare în sine, independent de orice raţiune: acel grad anume şi nu altul, nu faceţi niciun pas în plus, acel socius anume şi nu altul, nu vă atingeţi de el. O dragoste dezinteresată pentru maşina molară, o adevărată juisare, cu tot ce presupune aceasta ca ură faţă de cei care nu i se supun: întregul libidou se află în joc. Din punctul de vedere al investirii libidinale, se observă foarte bine că există puţine

diferenţe între un reformist, un fascist şi, uneori, chiar anumiţi revoluţionari, care nu se deosebesc decât în mod preconştient, dar ale căror investiri inconştiente sunt de acelaşi tip, chiar şi atunci când nu au în vedere acelaşi corp. Nu putem să fim de acord cu Maud Mannoni atunci când ea vede primul act istoric de antipsihiatrie în sentinţa din 1902, care-i reda preşedintelui Schreber libertatea şi responsabilitatea, în ciuda persistenţei recunoscute a ideilor sale delirante.[62] Căci trebuie să ne îndoim că verdictul ar mai fi fost acelaşi dacă preşedintele ar fi fost mai mult schizofren decât paranoic, dacă s-ar fi crezut mai curând negru sau evreu decât arian pur, dacă n-ar fi dovedit competenţă în administrarea propriilor bunuri şi dacă n-ar fi dovedit, în delirul său, o investire libidinală deja fascizantă faţă de socius. Atât maşinile sociale, cât şi maşinile de aservire provoacă amoruri incomparabile, care nu se explică prin interes, dat fiind că, din contră, interesele derivă din ele. În străfundul societăţii, delirul, deoarece delirul este investirea socius-ului ca atare, mai presus de scopuri. Şi nu doar la corpul despotului aspiră din dragoste paranoicul, ci la corpul capitalului-bani, sau la un nou corp revoluţionar, din moment ce acesta este o formă de putere şi de gregaritate. A fi posedat de ea şi a-l poseda, a maşina grupurile aservite din care faci parte tu însuţi ca piesă şi mecanism, a te introduce pe tine însuţi în maşină pentru a afla, în sfârşit, acolo, plăcerea mecanismelor care zdrobesc dorinţa.

Or, complexul Oedip are aerul unui lucru relativ nevinovat, al unei determinări private care se tratează în cabinetul analistului. Întrebăm însă, tocmai, ce tip de investire socială inconştientă presupune Oedip – dat fiind că nu psihanaliza l-a inventat pe Oedip; ea se mulţumeşte să trăiască de pe urma lui, să-l dezvolte, să-l confirme, să-i dea o formă medicală de piaţă. În măsura în care investirea paranoică aserveşte producţia dezirantă, o interesează foarte mult ca

[62] Maud Mannoni, *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse*, ch. VII.

limita acestei producţii să fie deplasată, ca ea să treacă prin interiorul socius-ului, ca limită între două ansambluri molare, ansamblul social de pornire şi subansamblul familial de sosire despre care se presupune că-i corespunde, în aşa fel încât dorinţa să fie prinsă în capcana unei refulări familiale care să vină să dubleze reprimarea socială. Paranoicul îşi aplică delirul la familie, inclusiv la propria sa familie, dar acesta este în primul rând, şi mai întâi, un delir cu privire la rase, ranguri, clase, istoria universală. Pe scurt, Oedip presupune existenţa în inconştientul însuşi a unei investiri reacţionare şi paranoice a câmpului social, care acţionează ca factor oedipianizant şi care poate la fel de bine să alimenteze şi să contrazică investirile preconştiente. Din punctul de vedere al schizanalizei, analiza complexului Oedip constă, prin urmare, în a reveni de la sentimentele amestecate ale fiului până la ideile delirante sau liniile de investire ale părinţilor, ale reprezentanţilor lor interiorizaţi sau ale substitutele lor: şi nu pentru a atinge ansamblul unei familii, care nu este niciodată decât un loc de aplicaţie şi de reproducere, ci unităţile sociale şi politice ale investirii libidinale. Astfel încât întreaga psihanaliză familialistă, inclusiv şi în primul rând psihanalistul, trebuie supuşi unei schizanalize. Există un singur mod de a-ţi petrece timpul pe divan: schizanalizându-l pe psihanalist. Spuneam că, în virtutea diferenţei lor de natură faţă de investirile preconştiente din interes, investirile inconştiente din dorinţă au, prin însăşi portanţa lor socială, ca indice sexualitatea. Nu, fireşte, în sensul că ar fi de ajuns s-o investeşti pe femeia săracă, pe servitoare sau târfă pentru a ajunge să ai iubiri revoluţionare. Nu există iubiri revoluţionare sau reacţionare, altfel spus iubirile nu se definesc prin obiectele lor, şi nici prin sursele şi scopurile dorinţelor şi ale pulsiunilor. Există însă *forme* de dragoste care sunt indiciile caracterului reacţionar sau revoluţionar al investirii de către libidou a unui câmp social istoric sau geografic, de la care fiinţele iubite şi dorite

îşi primesc determinările lor particulare. Oedip este una dintre aceste forme, indiciu al unei investiri reacţionare. Iar figurile bine definite, rolurile clar identificate, persoanele foarte distincte, pe scurt imaginile-model despre care vorbea Lawrence, mama, logodnica, amanta, soţia, sfânta şi curva, prinţesa şi servitoarea, femeia bogată şi femeia săracă, sunt nişte dependenţe ale lui Oedip, chiar în răsturnările şi în substituţiile lor. Însăşi forma acestor imagini, decuparea şi ansamblul relaţiilor posibile sunt produsul unui cod, al unei axiomatici sociale căreia libidoul i se adresează prin intermediul lor. Persoanele sunt simulacrele derivate dintr-un ansamblu social al cărui cod este investit în mod inconştient pentru el însuşi. Tocmai de aceea iubirea şi dorinţa prezintă indicii fie reacţionare, fie revoluţionare; acestea din urmă apar, din contră, ca nişte indicii nonfigurative, în care persoanele fac loc unor fluxuri decodate de dorinţă, unor linii de vibraţie, şi în care rupturile de imagini lasă locul unor schize care constituie nişte puncte singulare, puncte-semne cu mai multe dimensiuni care fac fluxurile să treacă în loc să le anuleze. Iubiri nonfigurative, indicii ale unei investiri revoluţionare a câmpului social, şi care nu sunt nici oedipiene, nici preoedipiene, pentru că e unul şi acelaşi lucru, ci inocent anoedipiene, dându-i revoluţionarului dreptul să spună: „Oedip, nu cunosc". A descompune forma persoanelor şi a eului, dar nu în beneficiul unei nediferenţieri preoedipiene, ci al liniilor unor singularităţi anoedipiene, maşinile dezirante. Căci există cu adevărat o revoluţie sexuală, care nu priveşte însă nici obiectele, nici scopurile şi nici sursele, ci doar forma şi indiciile maşinice.

Cea de-a patra şi ultima teză a schizanalizei o constituie, aşadar, distingerea a doi poli ai investirii libidinale inconştiente, polul paranoic, reacţionar şi fascizant, şi polul schizoid revoluţionar. Încă o dată, nu vedem niciun inconvenient în a caracteriza nişte investiri sociale ale inconştientului prin nişte termeni moşteniţi din psihiatrie, în măsura în care aceşti

termeni încetează să mai aibă o conotaţie familială care i-ar transforma în simple proiecţii, şi începând din clipa când se recunoaşte că delirul are un conţinut social primar imediat adecvat. Cei doi poli se definesc *unul* prin aservirea producţiei şi a maşinilor dezirante faţă de ansamblurile gregare pe care ele le constituie la scară mare într-o formă sau alta de putere şi de suveranitate selectivă, *celălalt* prin subordonarea inversă şi prin răsturnarea puterii; *unul* prin ansamblurile molare şi structurate care strivesc singularităţile, selectându-le şi regularizându-le pe cele pe care le reţin în interiorul unor coduri sau al unor axiomatici, *celălalt* prin mulţimile moleculare de singularităţi care tratează, dimpotrivă, marile ansambluri ca pe tot atâtea materiale pentru elaborările lor; *unul* prin liniile de integrare şi de deteritorializare care întrerup fluxurile, sugrumându-le, împingându-le înapoi şi tăindu-le în funcţie de limitele interioare ale sistemului şi făcându-le, astfel, să producă imaginile care vin să umple câmpul de imanenţă propriu acestui sistem sau acestui ansamblu, *celălalt* prin linii de fugă care urmează fluxurile decodate şi deteritorializate, inventându-şi propriile întreruperi sau schize nonfigurative care produc noi fluxuri, străpungând întotdeauna zidul codat sau limita teritorială care le separă de producţia dezirantă; şi, sintetizând toate determinările precedente, *unul* prin grupurile aservite, *celălalt* prin grupurile-subiecţi. Este adevărat că ne izbim în continuare de tot soiul de probleme privitoare la aceste distincţii. În ce sens atât investirea schizoidă, cât şi cealaltă, duce la constituirea unei investiri reale a câmpului social istoric, şi nu a unei simple utopii? În ce sens liniile de fugă sunt colective, pozitive şi creatoare? Ce raporturi au cei doi poli inconştienţi unul cu celălalt şi cu investirile preconştiente din interes?

Am văzut că investirea paranoică inconştientă opera asupra socius-ului însuşi în calitate de corp plin fără organe, dincolo de scopurile şi interesele preconştiente pe care acesta

le stabileşte şi le distribuie. Cert este însă că o astfel de investire nu suportă să fie adusă la lumină: trebuie să se ascundă întotdeauna sub nişte scopuri şi interese posibile prezentate drept generale, când de fapt ele nu le reprezintă, totuşi, decât pe cele ale clasei sau ale fracţiunii dominante a acesteia. Căci cum ar putea să suporte o formaţiune de suveranitate, un ansamblu gregar fix şi determinat să fie investite pentru puterea lor brută, pentru violenţa şi absurditatea lor? N-ar supravieţui nicio secundă. Până şi fascismul cel mai declarat vorbeşte limbajul scopurilor, al dreptului, al ordinii şi al raţiunii. Până şi capitalismul cel mai dement vorbeşte în numele raţionalităţii economice. Şi este obligatoriu să se întâmple aşa, pentru că tocmai în iraţionalitatea corpului plin e fixată inextricabil ordinea raţiunilor, sub un cod, sub o axiomatică ce decide în privinţa ei. Mai mult chiar, aducerea la lumină, ca lipsită de orice finalitate, a investirii reacţionare inconştiente ar fi de ajuns pentru a o transforma în totalitate, făcând-o să treacă la celălalt pol al libidoului, adică la polul schizo-revoluţionar, pentru că o astfel de operaţiune nu s-ar putea săvârşi fără a răsturna puterea, fără a inversa subordonarea, *fără a reda producţia însăşi dorinţei*; căci numai dorinţa trăieşte ca urmare a faptului că este lipsită de scop. Producţia dezirantă moleculară şi-ar regăsi, astfel, libertatea de a-şi aservi, la rându-i, ansamblul molar sub o formă de putere sau de suveranitate răsturnată. Tocmai de aceea Klossowski, care a dus cel mai departe teoria celor doi poli ai investirii, neieşind însă din categoria unei utopii active, poate să scrie: „Orice formaţiune suverană ar trebui, astfel, să-şi prevadă momentul voit al propriei dezintegrări... Nicio formaţiune de suveranitate, pentru a putea să se cristalizeze, nu va suporta vreodată o asemenea priză de conştiinţă: căci imediat ce ea devine conştientă de sine în indivizii care-o compun, aceştia o descompun... Prin intermediul ştiinţei şi al artei, fiinţa umană s-a revoltat de nenumărate ori împotriva acestei fixităţi; şi totuşi această

capacitate, impulsul gregar din şi prin ştiinţă a făcut ca această ruptură să eşueze. În ziua când fiinţa umană va şti să se comporte asemeni *fenomenelor lipsite de intenţie* – căci orice intenţie, la nivelul fiinţei umane, se supune neîncetat conservării de sine, propriei sale durări –, în ziua aceea, o creatură nouă va rosti integritatea existenţei... Prin propria ei acţiune, ştiinţa demonstrează că *mijloacele* pe care ea nu încetează să le elaboreze nu fac decât să reproducă, la exterior, un joc de forţe prin ele însele *fără scop şi fără finalitate*, ale căror combinaţii obţin un rezultat sau altul... Cu toate acestea, nicio ştiinţă nu poate încă să se dezvolte în afara unei grupări umane constituite. Ca să prevină punerea în discuţie a grupurilor sociale de către ştiinţă, acestea o reiau în stăpânire..., (o integrează) în diferitele planificări industriale, autonomia ei pare literalmente de neconceput. O conspiraţie conjugând arta şi ştiinţa presupune o distrugere a tuturor instituţiilor noastre şi o bulversare totală a mijloacelor de producţie... Dacă vreo conspiraţie, conform dorinţei lui Nietzsche, ar ajunge să conjuge ştiinţa şi arta în scopuri deloc mai puţin suspecte, societatea industrială ar părea c-o dejoacă din faşă prin *punerea în scenă* pe care i-o oferă, pentru a evita să suporte efectiv ce-i rezervă această conspiraţie: explozia structurilor instituţionale care o acoperă într-o pluralitate de sfere experimentale dezvăluind, în sfârşit, adevărata faţă a modernităţii – faza ultimă la care Nietzsche vedea că ajunge evoluţia societăţilor. Din această perspectivă, arta şi ştiinţa ar răsări atunci ca acele formaţiuni suverane despre care Nietzsche spunea că fac obiectul contrasociologiei sale – arta şi ştiinţa instaurându-se ca puteri dominatoare, pe ruinele instituţiilor"[63].

Dar de ce toată această invocare a artei şi a ştiinţei într-o lume în care savanţii şi tehnicienii, şi chiar şi artiştii, ştiinţa

[63] Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, pp. 175, 202-203, 213-214. (Opoziţia dintre ansamblurile gregare şi mulţimile de singularităţi este dezvoltată peste tot în această carte, iar apoi în *La Monnaie vivante*.)

şi arta însele se află atât de profund în slujba suveranităţilor instituite (fie şi doar prin structurile de finanţare)? Pentru că arta, în momentul când îşi atinge măreţia şi geniul, creează nişte lanţuri de decodare şi de deteritorializare care instaurează şi fac să funcţioneze nişte maşini dezirante. Să luăm exemplul şcolii veneţiene în pictură: în acelaşi timp în care Veneţia dezvoltă cel mai puternic capitalism negustoresc la marginile unui Urstaat care îi lasă o mare autonomie, pictura sa se mulează, aparent, într-un cod bizantin, în care până şi culorile şi liniile se subordonează unui semnificant ce le determină ierarhia ca o ordine verticală. Spre jumătatea secolului al XV-lea însă, în momentul când capitalismul veneţian se confruntă cu primele sale semne de declin, ceva explodează în această pictură: parcă o nouă lume ce se deschide, o *altă* artă, în care liniile se deteritorializează şi culorile se decodează, nemaitrimiţând decât la raporturile pe care le au între ele şi unele cu altele. Apare o organizare orizontală, sau transversală, a tabloului, cu linii de fugă sau de străpungere. Corpul lui Iisus este maşinat din toate părţile şi în toate felurile, este tras în toate direcţiile, jucând rolul unui corp plin fără organe, loc de acroşaj pentru toate maşinile dorinţei, loc de exerciţii sado-masochiste în care izbucneşte bucuria artistului. Până şi Crişti pederaşti. Organele sunt puterile nemijlocite ale corpului fără organe, emiţând asupra lui nişte fluxuri pe care miile de răni, asemeni săgeţilor Sfântului Sebastian, vin să le întrerupă şi să le recombine producând alte fluxuri. Persoanele şi organele încetează să mai fie codate în funcţie de nişte investiri colective ierarhizate; fiecare este de sine stătătoare şi îşi desfăşoară propria activitate: copilul Iisus priveşte într-o parte în timp ce Fecioara ascultă din cealaltă, Iisus îi întruchipează pe toţi copiii deziranţi, Fecioara, pe toate femeile dezirante, o voioasă activitate de profanare se extinde sub această privatizare generalizată. Tintoretto, de pildă, pictează facerea lumii ca pe o cursă în lungime, căreia însuşi Dumnezeu, pe ultimul

plan, îi dă startul de la dreapta la stânga. Pe neaşteptate îşi face apariţia un tablou al lui Lotto care ar putea aparţine foarte bine secolului al XIX-lea. Şi bineînţeles că această decodare a fluxurilor picturale, aceste linii de fugă schizoide care formează la orizont maşinile dezirante sunt reluate, recuprinse, reînglobate în rămăşiţele vechiului cod sau sunt introduse în noi coduri şi în primul rând într-o axiomatică propriu-zis picturală care sugrumă fugile, închide ansamblul în jurul raporturilor transversale dintre linii şi culori, rabatându-l pe teritorialităţi arhaice sau noi (perspectiva, de pildă). Atât este de adevărat că mişcarea deteritorializării nu poate fi surprinsă decât ca reversul unor teritorialităţi, fie şi reziduale, artificiale sau factice. Ceva, măcar, a apărut, spărgând codurile, descompunând semnificanţii, trecând pe sub structuri, făcând fluxurile să treacă şi operând întreruperile la limita dorinţei: o străpungere. Nu este de-ajuns să spunem că secolul al XIX-lea există deja în secolul al XV-lea, pentru că acelaşi lucru ar trebui să-l spunem şi despre secolul al XV-lea şi, de asemenea, despre codul bizantin pe sub care treceau deja stranii fluxuri eliberate. Am văzut petrecându-se acest lucru în cazul pictorului Turner, în cazul tablourilor sale cele mai desăvârşite care sunt numite, uneori, „neterminate": acolo unde există geniu, apare ceva care nu mai aparţine niciunei şcoli, niciunei epoci, şi care operează o străpungere – arta ca *proces* fără scop, împlinindu-se însă ca atare.

Codurile şi semnificanţii lor, axiomaticile şi structurile lor, figurile imaginare care vin să le umple şi, în acelaşi timp, raporturile pur simbolice care le măsoară duc la constituirea unor ansambluri molare propriu-zis estetice ce se caracterizează prin scopuri, şcoli şi epoci, le raportează la ansamblurile sociale mai largi care îşi află în ele o aplicare, aservind peste tot arta unei mari maşini de suveranitate castratoare. Căci şi în cazul artei există un pol al investirii reacţionare, o întunecată organizare paranoic-oedipian-narcisică. O utilizare

murdară a artei, în jurul micului secret murdar, chiar şi în arta abstractă, în care axiomatica se lipseşte de figuri: o pictură a cărei esenţă secretă e scatologică, o pictură oedipianizantă, chiar şi atunci când s-a rupt de Sfânta Treime ca imagine oedipiană, o pictură nevrotică şi nevrotizantă care transformă procesul într-un scop, sau într-o oprire, într-o întrerupere, sau într-o continuare în gol. Pictura care înfloreşte în zilele noastre, sub denumirea uzurpată de „modernă", floare veninoasă, şi care-l făcea pe un erou al lui Lawrence să spună: „E ca un fel de crimă pură... – Şi cine este asasinat?... – Toate măruntaiele de mizericordie pe care le simţim în noi înşine sunt asasinate... – Poate că prostia este asasinată, prostia sentimentală, ricană artistul. – Aşa vi se pare? Mie mi se pare că toate aceste tuburi şi toate aceste vibraţii de tablă ondulată sunt mai idioate ca orice, şi cât se poate de sentimentale. Îmi par a demonstra multă înduioşare de sine şi multă vanitate nervoasă". Rupturile productive proiectate pe marea ruptură neproductivă a castrării, fluxurile devenite fluxuri de tablă ondulată, străpungerile blocate pe toate părţile. Şi poate că tocmai în asta constă, am văzut, valoarea comercială a artei şi a literaturii: într-o *formă de expresie* paranoică care nici măcar nu mai are nevoie să-şi „semnifice" investirile libidinale reacţionare, dat fiind că acestea îi servesc, dimpotrivă, drept semnificant: o *formă de conţinut* oedipiană care nici măcar nu mai are nevoie să-l figureze pe Oedip, dat fiind că „structura" este de-ajuns. La celălalt pol însă, cel schizo-revoluţionar, valoarea artei nu se mai măsoară decât după fluxurile decodate şi deteritorializate pe care ea le face să treacă pe sub un semnificant redus la tăcere, pe dedesubtul condiţiilor de identitate ale parametrilor, prin intermediul unei structuri reduse la neputinţă; scriitură cu suporturi indiferent pneumatice, electronice sau gazoase, şi care le apare cu atât mai dificilă şi mai intelectuală intelectualilor cu cât este mai accesibilă debililor, analfabeţilor şi schizofrenilor, îmbrăţişând

tot ce curge şi tot ce intersectează, măruntaie ale mizericordiei ignorând orice sensuri şi scopuri (experienţa Artaud, experienţa Burroughs). Abia aici îşi atinge adevărata-i modernitate, care nu constă decât în a elibera tot ce era prezent în arta din toate timpurile, ascuns însă sub scopuri, iar scopurile, chiar şi cele estetice, sub recodări şi sub axiomatici: procesul pur care se împlineşte şi care nu încetează să fie împlinit în măsura în care purcede, arta ca „experimentare"[64].

La fel vom spune şi despre ştiinţă: fluxurile decodate de cunoaştere sunt legate, mai întâi, în axiomaticile propriu-zis ştiinţifice, dar acestea exprimă o ezitare bipolară. Unul dintre poli este marea axiomatică socială care reţine din ştiinţă doar ce trebuie reţinut în funcţie de nevoile pieţei şi de zonele inovaţiei tehnice, marele ansamblu social care face din subansamblurile ştiinţifice tot atâtea aplicaţii care îi aparţin şi îi corespund, pe scurt, ansamblul procedeelor care nu se mulţumesc doar să-i readucă pe savanţi la „raţiune", ci previne orice deviere din partea acestora, impunându-le scopuri, şi care face din ştiinţă şi din savanţi o instanţă perfect aservită formaţiunii de suveranitate (exemplu, felul în care indeterminismul n-a fost tolerat decât până la un anumit punct, după care a fost obligat să găsească o cale de împăcare cu determinismul). Celălalt pol e, însă, cel schizoid, în vecinătatea căruia fluxurile de cunoaştere schizofrenizează şi fug nu doar prin axiomatica socială, ci trec inclusiv prin propriile lor axiomatici, generând semne din ce în ce mai deteritorializate, figuri-schize care nu

---

[64] *Cf.* întreaga operă a lui John Cage, şi cartea sa *Silence*, Wesleyan University Press, 1961: „Termenul de *experimental* poate fi potrivit cu condiţia să fie înţeles ca desemnând nu un act menit a fi judecat în termeni de reuşită sau de eşec, ci pur şi simplu ca un act al cărui rezultat este necunoscut" (p. 13). Iar în ceea ce priveşte noţiunile active sau practice de *decodare* şi *destructurare* şi aceea a operei ca *proces*, vezi excelentele comentarii ale lui Daniel Charles despre Cage, „Musique et anarchie", *Bulletin de la Société française de philosophie*, iulie 1971 (furia violentă a unora dintre participanţii la discuţii, reacţionând la ideea că nu mai există cod...).

mai sunt nici figurative, nici structurate, ci reproduc sau produc un joc de fenomene lipsit de scop şi de sfârşit: ştiinţa ca experimentare, în sensul definit mai sus. Nu există, în acest domeniu şi în altele, un conflict propriu-zis libidinal între un element paranoic-oedipianizant al ştiinţei şi un element schizo-revoluţionar? Tocmai acel conflict care îl face pe Lacan să spună că există o dramă a savantului („J.R. Mayer, Cantor, n-am să întocmesc tot palmaresul acestor drame mergând deseori până la nebunie..., şi care n-ar putea fi inclus aici în Oedip fără a-l pune în cauză": pentru că, într-adevăr, Oedip nu intervine aici ca figură familială şi nici măcar ca structură mentală, ci ca o axiomatică ca factor oedipianizant, din care rezultă un Oedip specific ştiinţific).[65] Iar cântului lui Lautréamont ce se înalţă în jurul polului paranoic-oedipian-narcisic, *O, matematici severe... Aritmetică! algebră! geometrie! trinitate măreaţă! triunghi luminos!*, i se opune alt cânt, O, Matematici schizofrene, incontrolabile şi nebuneşti maşini dezirante!...

În formaţiunea capitalistă de suveranitate (corp plin al capitalului-bani ca socius), marea axiomatică socială a luat locul codurilor teritoriale şi al supracodărilor despotice ce caracterizau formaţiunile precedente; s-a format, astfel, un ansamblu gregar, molar, caracterizat printr-o aservire nemaivăzută. Am văzut pe ce baze funcţionează acest ansamblu: un întreg câmp de imanenţă care se reproduce pe o scară mereu mai mare, care îşi înmulţeşte în permanenţă axiomele atât cât este nevoie, care se umple cu imagini şi cu imagini ale imaginilor, prin intermediul cărora dorinţa este determinată să-şi dorească propria reprimare (*imperialism*), – o decodare şi o deteritorializare fără precedent, care instaurează o conjugare ca sistem de raporturi diferenţiale între fluxurile decodate şi deteritorializate, în aşa fel încât înscrierea şi reprimarea socială nici măcar nu mai au nevoie să se efectueze direct pe

[65] Jacques Lacan, *Ecrits*, p. 870.

corpuri şi pe persoane, precedându-le, din contră (*axiomatică*, regularizare şi aplicare), – o plusvaloare determinată ca plusvaloare de flux, a cărei extorcare nu se face prin simplă diferenţă aritmetică între două cantităţi omogene şi de acelaşi cod, ci tocmai prin raporturi diferenţiale între mărimi eterogene care nu sunt la aceeaşi putere: flux de capital şi flux de muncă înţeles ca plusvaloare umană conform esenţei industriale a capitalismului, flux de finanţare şi flux de plăţi sau de venituri conform înscrierii monetare a capitalismului, flux de piaţă şi flux de inovaţie ca plusvaloare maşinică conform funcţionării comerciale şi bancare a capitalismului (*plusvaloarea* ca prim aspect al imanenţei), – o clasă conducătoare cu atât mai necruţătoare cu cât nu pune maşina în serviciul său, ci este slujitoarea maşinii capitaliste: clasă unică din acest punct de vedere, mulţumindu-se, în ceea ce o priveşte, să extragă veniturile care, oricât de mari, nu au decât o diferenţă aritmetică faţă de veniturile-salarii ale muncitorilor, când ea de fapt funcţionează, în sens mai profund, ca o forţă creatoare, regularizatoare şi păzitoare a marelui flux neapropriat, neposedat, incomensurabil cu salariile şi profiturile, care marchează clipă de clipă limitele interioare ale capitalismului, necontenita lor deplasare şi reproducerea lor pe o scară lărgită (*jocul limitelor interioare* ca al doilea aspect al câmpului de imanenţă capitalist, definit prin raportul circular „mare flux de finanţare-reflux de venituri salariale-aflux de profit brut"), – efuziunea antiproducţiei în sânul producţiei, ca realizare sau absorbţie a plusvalorii, în aşa fel încât aparatul militar, birocratic şi poliţienesc îşi află fundamentele în economia însăşi, care produce în mod direct investiri libidinale ale reprimării dorinţei (*antiproducţia* ca al treilea aspect al imanenţei, exprimând dubla natură a capitalismului, producţia de dragul producţiei, dar în condiţiile capitalului). Nu există niciunul dintre aceste aspecte, nici cea mai măruntă operaţiune, cel mai mărunt mecanism industrial sau financiar care să nu

manifeste demenţa maşinii capitaliste şi caracterul patologic al raţionalităţii sale (care nu este câtuşi de puţin o falsă raţionalitate, ci adevărata raţionalitate a *acestui* patologic, a *acestei* demenţe, „căci maşina funcţionează, fiţi siguri"). Ea nu riscă să înnebunească, căci de la un capăt la celălalt este nebună încă de la început, şi tocmai din asta derivă raţionalitatea ei. Umorul negru al lui Marx, sursă a *Capitalului*, este fascinaţia sa pentru a o astfel de maşină: cum a fost posibil să se monteze aşa ceva, pe ce fond de decodare şi de deteritorializare, cum funcţionează, mereu mai decodat, mereu mai deteritorializat, cum funcţionează toată chestia cu atât mai dur graţie axiomaticii, prin conjugarea fluxurilor, în ce fel produce înspăimântătoarea clasă unică a oamenilor cumsecade cenuşii care întreţin maşina, de ce nu riscă să moară singură, de la sine, ci mai curând să ne ucidă pe noi, provocând până la capăt nişte investiri ale dorinţei care nici măcar nu mai trec printr-o ideologie înşelătoare şi subiectivă, ci ne fac să strigăm până la capăt *Vivat capitalul în realitatea sa, în disimularea sa obiectivă!* N-a existat niciodată, sau cel mult în ideologie, un capitalism cu faţă umană, liberal, patern etc. Capitalismul se defineşte printr-o cruzime incomparabilă cu sistemul primitiv al cruzimii, printr-o teroare care nu are nimic în comun cu regimul despotic al terorii. Creşterea salariilor şi ridicarea nivelului de trai sunt realităţi, dar nişte realităţi care decurg dintr-una sau alta dintre axiomele suplimentare pe care capitalismul are întotdeauna capacitatea să le adauge axiomaticii sale în funcţie de o extindere a limitelor sale (să facem *New Deal*-ul, să vrem şi să recunoaştem sindicate puternice, să promovăm participarea, clasa unică, să facem un pas către Rusia care face atâţia spre noi etc.). Dar în realitatea extinsă care condiţionează aceste insule, exploatarea nu încetează să se înăsprească, lipsa este amenajată în cel mai savant mod cu putinţă, soluţiile finale de tipul „problemei evreieşti" sunt pregătite cu cea mai mare atenţie, până în cele mai mici

amănunte, iar Lumea a Treia este organizată ca parte integrantă a capitalismului. Reproducerea limitelor interioare ale capitalismului pe o scară mereu mai largă are mai multe urmări: îi permite centrului creşteri şi îmbunătăţiri ale nivelului de trai, deplasarea celor mai dure forme de exploatare dinspre centru spre periferie, dar şi înmulţirea la centru a enclavelor de supraexploatare, îi permite să suporte cu uşurinţă formaţiunile aşa-zis socialiste (nu socialismul de tip kibbutz deranjează statul sionist, aşa cum nici socialismul rusesc nu deranjează capitalismul mondial). În mod deloc metaforic se constată: uzinele sunt nişte închisori, nu seamănă nu nişte închisori, ci chiar sunt.

Totul e dement în sistem: şi aceasta pentru că maşina capitalistă se hrăneşte cu fluxuri decodate şi deteritorializate; ea le decodează şi le deteritorializează încă şi mai mult, făcându-le însă să treacă printr-un aparat axiomatic care le conjugă şi care, în punctele de conjugare, produce pseudocoduri şi re-teritorializări artificiale. Tocmai în acest sens nu poate axiomatica capitalistă să se lipsească de a provoca neîncetat noi teritorialităţi şi să reînvie noi Urstaat-uri despotice. Marele flux mutant al capitalului e deteritorializare pură, dar operează tot atâtea re-teritorializări atunci când se transformă în reflux de mijloace de plată. Lumea a Treia este deteritorializată în raport cu centrul capitalismului, dar face parte din capitalism, este o pură teritorialitate periferică a acestuia. Investirile preconştiente de clasă şi din interes mişună. Şi în primul rând capitaliştii sunt interesaţi de capitalism. O constatare atât de plată, încât merită a fi făcută pentru a semnala altceva: anume faptul că ei *nu* sunt interesaţi de capitalism *doar* datorită stoarcerii profitului de care beneficiază de pe urma acestuia, dar care, oricât de mare, nu defineşte capitalismul. Iar faţă de ceea ce defineşte capitalismul, faţă de ceea ce condiţionează profitul, ei manifestă o investire de dorinţă de o cu totul altă natură, libidinal-inconştientă, care nu se

explică doar prin profiturile condiționate, ci care, dimpotrivă, explică de ce un mic capitalist, fără un profit și o speranță prea mari, își menține în totalitate ansamblul investirilor: libidoul pentru marele flux neconvertibil ca atare, neapropiat ca atare, „neposesie și nebogăție" – așa cum spune Bernard Schmitt care, față de economiștii moderni, are, pentru noi, incomparabilul avantaj de a oferi o interpretare delirantă a unui sistem economic fix delirant (cel puțin, el merge până la capăt). Într-un cuvânt, un libidou cu adevărat inconștient și o dragoste dezinteresată: e formidabilă, mașina asta! Și atunci, și pornind tot de la constatarea tautologică de adineauri, devine de înțeles de ce niște oameni ale căror investiri preconștiente de interes nu merg sau n-ar trebui să meargă în sensul capitalismului își păstrează o investire libidinală inconștientă conformă cu capitalismul sau care nu-l amenință câtuși de puțin. Fie cantonându-și, localizându-și interesul preconștient în mărirea salariului și în creșterea nivelului de trai; organizații puternice îi reprezintă, care devin însă rele imediat ce este pusă la îndoială natura scopurilor („Se vede clar că nu sunteți muncitori, n-aveți nicio idee despre adevăratele lupte, să atacăm profiturile pentru o mai bună gestionare a sistemului, votați pentru un Paris curat, Bine ați venit, Domnule Brejnev!"). Și, într-adevăr, cum ar putea să nu te intereseze gaura la care tu însuți ai săpat, în chiar sânul sistemului capitalist? Fie, al doilea caz: există cu adevărat investire cu un interes nou, noi scopuri, care presupun un alt corp decât cel al capitalului-bani, exploatații devin conștienți de interesul lor preconștient, iar acesta este cu adevărat revoluționar, mare ruptură *din punctul de vedere al preconștientului*. Nu este însă de-ajuns ca libidoul să investească un nou corp social corespunzător acestor noi scopuri pentru ca el să opereze la nivelul inconștientului o ruptură revoluționară care ar avea același mod ca acela al preconștientului. Și aceasta tocmai pentru că cele două niveluri nu au același mod. Noul socius

investit în calitate de corp plin de către libidou poate foarte bine să funcţioneze ca o teritorialitate autonomă, prinsă însă şi enclavată în maşina capitalistă, şi localizabilă în câmpul pieţei acesteia. Căci marele flux al capitalului mutant îşi împinge mereu limitele tot mai departe, adaugă noi axiome, menţinând dorinţa în cadrul mobil al limitelor sale lărgite. Poate exista ruptură revoluţionară preconştientă fără o ruptură revoluţionară libidinală şi inconştientă reală. De fapt, ordinea lucrurilor este mai degrabă aceasta: există mai întâi ruptură revoluţionară libidinală reală, care apoi alunecă într-o simplă ruptură revoluţionară de scopuri şi interese şi care, în sfârşit, reformează o teritorialitate doar specifică, un corp specific pe corpul plin al capitalului. Grupurile aservite nu încetează să derive din grupurile-subiecţi revoluţionare. O axiomă în plus. Nu este mai complicat decât în cazul picturii abstracte. Totul începe cu Marx, continuă cu Lenin şi se încheie cu „Bine aţi venit, Domnule Brejnev!" Să mai fie vorba tot de nişte revoluţionari care i se adresează unui revoluţionar, sau de un sat care cere venirea unui nou prefect? Iar dacă ne întrebăm când au luat lucrurile o întorsătură greşită, până unde trebuie să ne întoarcem în timp, până la Lenin, până la Marx? În asemenea grad pot investirile diferite şi chiar opuse să coexiste în interiorul unor complexe care nu sunt acela al lui Oedip, ci privesc câmpul social istoric, conflictele şi contradicţiile preconştiente şi inconştiente ale acestuia, şi despre care nu putem spune decât că se rabat pe Oedip, Marx-tatăl, Lenin-tatăl, Brejnev-tatăl. Tot mai puţini oameni cred în asta, dar nu contează, deoarece capitalismul este asemeni religiei creştine, trăieşte tocmai din lipsa credinţei, nu are nevoie de credinţă – imagine pestriţă a tot ce s-a crezut vreodată.

Dar iată că şi opusul este la fel de adevărat, capitalismul nu încetează să fugă pe la toate capetele. Producţiile, arta şi ştiinţa sa formează nişte fluxuri decodate şi deteritorializate

care nu numai că se supun axiomaticii corespondente, ci fac ca unele dintre curentele lor să treacă prin ochiurile axiomaticii, pe dedesubtul recodărilor şi re-teritorializărilor. La rândul lor, şi grupurile-subiecţi derivă prin ruptură din grupurile aservite. Capitalismul nu încetează să sugrume fluxurile, să le întrerupă şi să împingă tot mai departe întreruperea, dar acestea nu încetează nici ele să se răspândească şi să se întrerupă ele însele conform unor schize care se întorc împotriva capitalismului, crestându-l. Mereu gata să-şi mărească limitele interioare, capitalismul rămâne ameninţat de o limită exterioară care riscă cu atât mai mult să-i survină şi să-l despice dinăuntru cu cât limitele lui interioare cresc. Tocmai de aceea liniile de fugă sunt deosebit de creatoare şi de pozitive: ele constituie o investire a câmpului social la fel de complet, la fel de total ca şi investirea de sens opus. Investirea paranoică şi investirea schizofrenă sunt ca doi poli opuşi ai investirii libidinale inconştiente, dintre care unul subordonează producţia dezirantă formaţiunii de suveranitate şi ansamblului gregar care decurge din ea, iar celălalt efectuează subordonarea inversă, răstoarnă puterea şi supune ansamblul gregar multiplicităţilor moleculare ale producţiilor de dorinţă. Iar dacă este adevărat că delirul este coextensiv câmpului social, în orice delir vom vedea cei doi poli coexistând şi fragmente de investire schizoidă coincizând cu blocuri de investire paranoică reacţionară. Oscilaţia între cei doi poli e chiar constitutivă în ceea ce priveşte delirul. Se dovedeşte, totuşi, că oscilaţia nu este egală, şi că polul schizoid este mai degrabă potenţial în raport cu polul paranoic actual (căci cum am putea să contăm pe artă şi pe ştiinţă altfel decât ca pe nişte potenţialităţi, din moment ce însăşi actualitatea lor este atât de uşor controlată de către formaţiunile de suveranitate?). Se întâmplă aşa pentru că cei doi poli ai investirii libidinale inconştiente nu au acelaşi raport şi nici aceeaşi formă de raport cu investirile preconştiente de interes. Pe de o parte,

într-adevăr, investirea de interes ascunde în mod fundamental investirea paranoică de dorinţă, întărind-o exact în măsura în care o ascunde: îi acoperă caracterul iraţional sub o ordine existentă de interese, de cauze şi de mijloace, de scopuri şi de raţiuni; sau provoacă şi creează el însuşi aceste interese care raţionalizează investirea paranoică; sau, în sfârşit, o investire preconştientă efectiv revoluţionară menţine în întregime o investire paranoică la nivelul libidoului, în măsura în care noul socius continuă să-şi subordoneze întreaga producţie de dorinţă în numele intereselor superioare ale revoluţiei şi ale înlănţuirilor inevitabile ale cauzalităţii. În celălalt caz, trebuie ca interesul preconştient să descopere, dimpotrivă, necesitatea de alt fel şi să opereze un fel de ruptură a cauzalităţii, ca şi o punere la îndoială a scopurilor şi a intereselor. Pentru că problema nu este aceeaşi: nu este de-ajuns să se construiască un nou socius în calitate de corp plin, mai trebuie şi să se treacă pe cealaltă faţă a acestui corp plin social, pe care se exercită şi se înscriu formaţiunile moleculare ale dorinţei care trebuie să-şi aservească noul ansamblu molar. Abia aici se ajunge la ruptura şi la investirea revoluţionară inconştientă a libidoului. Or, aşa ceva nu se poate realiza decât cu preţul şi prin intermediul unei rupturi a cauzalităţii. Dorinţa e un exil, dorinţa e un deşert care traversează corpul fără organe, făcându-ne să trecem de la o faţă a sa la cealaltă. Niciodată un exil individual, niciodată un deşert personal, ci un exil şi un deşert colective. Este mult prea evident că soarta revoluţiei este legată exclusiv de interesul maselor exploatate şi dominate. Dar problema este natura acestei legături, ca legătură cauzală determinată sau ca legătură de alt fel. Este vorba de a şti cum se realizează un potenţial revoluţionar, în însuşi raportul său cu masele exploatate sau cu „verigile cele mai slabe" ale unui sistem dat. Acestea sau aceştia acţionează în locul lor, în ordinea cauzelor şi a scopurilor care promovează un nou socius, sau, din contră, sunt locul şi agentul unei iruperi bruşte

neașteptate, a unei iruperi de dorință care se rupe de cauze și de scopuri, întorcând socius-ul pe cealaltă față a sa? În grupurile aservite, dorința continuă să se definească printr-o ordine a cauzelor și a scopurilor, urzind ea însăși un întreg sistem de relații macroscopice care determină marile ansambluri sub o formațiune de suveranitate. Grupurile-subiect, dimpotrivă, au drept singură cauză o ruptură a cauzalității, o linie de fugă revoluționară; și, chiar dacă putem și trebuie să stabilim, în seriile cauzale, factorii obiectivi care au făcut posibilă o atare ruptură, așa cum sunt verigile cele mai slabe, numai ceea ce este de ordinea dorinței și a iruperii sale dă seama de realitatea pe care ea o capătă într-un anumit moment și într-un anumit loc.[66] Vedem foarte clar felul în care totul poate să coexiste și să se amestece: în cazul „rupturii leniniste", atunci când grupul bolșevic, sau măcar o parte a lui, își dă seama de posibilitatea imediată a unei revoluții proletare care n-ar urma ordinea cauzală prevăzută a raporturilor de forțe, ci ar brusca într-un mod cu totul aparte lucrurile înfigându-se într-o breșă (fuga sau „defetismul revoluționar"), totul, într-adevăr, coexistă: investiri preconștiente încă ezitante la cei care nu cred în această posibilitate, investiri preconștiente revoluționare la cei care „văd" posibilitatea unui nou socius, menținându-l însă în ordinea unei cauzalități molare care face deja din partid o nouă formă de suveranitate, în sfârșit investiri revoluționare inconștiente, care operează o veritabilă ruptură a cauzalității în ordinea dorinței. Iar la aceiași oameni, tipurile cele mai diferite de investire pot coexista într-un moment sau altul, iar cele două tipuri de grupuri pot să se întrepătrundă. Pentru că cele două grupuri sunt ca determinismul și libertatea la Kant: au același „obiect", și niciodată producția socială nu este altceva decât producție dezirantă, și invers, cu singura diferență că nu au aceeași lege și același

[66] Despre analiza grupurilor-subiect și despre raporturile lor cu dorința și cu cauzalitatea, *cf.* J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*.

regim. Actualizarea unei potenţialităţi revoluţionare se explică nu atât prin stadiul preconştient de cauzalitate în care ea este, totuşi, înglobată, cât prin efectivitatea unei rupturi libidinale într-un moment precis, schiză a cărei singură cauză e dorinţa, adică ruptura de cauzalitate care obligă la rescrierea istoriei direct în real, producând acel moment straniu de polivoc în care totul este posibil. Bineînţeles, schiza a fost pregătită printr-o lucrare subterană a cauzelor, scopurilor şi intereselor; bineînţeles, această ordine a cauzelor riscă să se închidă la loc, colmatând breşa în numele noului socius şi al intereselor sale. Bineînţeles, ulterior se poate oricând afirma că istoria n-a încetat nicio clipă a fi guvernată de aceleaşi legi de ansamblu şi ale numerelor mari. Cert este însă că schiza n-a venit la existenţă decât printr-o dorinţă fără scop şi fără cauză care a trasat-o şi a îmbrăţişat-o. Imposibilă fără ordinea cauzelor, ea nu devine reală decât graţie a ceva de alt ordin: Dorinţa, dorinţa-deşert, investirea dorinţei revoluţionare. Şi tocmai asta minează capitalismul: de unde va veni revoluţia, şi sub ce formă *în* masele exploatate? Este la fel ca moartea: unde, când? Un flux decodat şi deteritorializat, care curge prea departe, care taie prea fin, scăpând axiomaticii capitalismului. Un Castro, un arab, un Black Panther, un chinez la orizont? Un Mai '68, un maoist din interior, înfipt asemeni anahoretului pe coşul unei uzine? Mereu mai trebuie adăugată câte o axiomă pentru a astupa precedenta breşă, coloniii fascişti încep să-l citească pe Mao, n-o să ne mai lăsăm prinşi pe picior greşit, Castro a devenit imposibil, chiar şi faţă de el însuşi, izolăm vacuolele, construim ghetouri, chemăm în ajutor sindicatele, inventăm cele mai sinistre forme de „disuasiune", întărim reprimarea interesului – dar de unde va veni totuşi noua erupţie de dorinţă?[67]

[67] André Glucksmann a analizat natura acestei axiomatici contrarevoluţionare speciale în „Le Discours de la guerre", *L'Herne*, 1967.

Cei care ne vor fi citit până aici vor avea, poate, multe reproşuri să ne facă: prea marea încredere în purele potenţialităţi ale artei şi chiar ale ştiinţei; negarea sau minimalizarea rolului claselor şi al luptei de clasă; militarea pentru un iraţionalism al dorinţei; identificarea revoluţionarului cu schizofrenul; căderea în toate aceste capcane cunoscute, mult prea bine cunoscute. Ar fi o proastă lectură, şi nu ştim ce este de preferat, o proastă lectură sau lipsa oricărei lecturi. Şi cu siguranţă că mai există şi alte reproşuri, mult mai grave, la care nici măcar nu ne-am gândit. În ceea ce le priveşte pe cele de mai sus, noi susţinem că arta şi ştiinţa au o potenţialitate revoluţionară, nimic altceva, şi că această potenţialitate devine cu atât mai pregnantă cu cât ne întrebăm mai puţin ce vor ele să spună, din punctul de vedere al unor semnificaţi sau al unui semnificant rezervat inevitabil specialiştilor; dar ele introduc în socius nişte fluxuri din ce în ce mai decodate şi mai deteritorializate, sensibile pentru toată lumea, care obligă axiomatica socială să se complice tot mai mult, să satureze tot mai puternic, oferindu-le artistului şi savantului capacitatea de a întâlni o situaţie revoluţionară obiectivă, ca reacţie faţă de planificările autoritare ale unui stat prin însăşi esenţa sa incompetent şi, mai ales, castrator (căci statul impune un Oedip propriu-zis artistic şi un Oedip propriu-zis ştiinţific). În al doilea rând, nu am minimalizat câtuşi de puţin importanţa investirilor preconştiente de clasă şi de interes, care îşi au temelia în infrastructura însăşi; dar le acordăm cu atât mai multă importanţă cu cât ele constituie, în infrastructură, indiciul unor investiri libidinale de altă natură, cu care se pot concilia sau cu care pot intra, dimpotrivă, în contradicţie. Ceea ce nu reprezintă decât un alt mod de a formula întrebarea „Cum poate fi revoluţia trădată?", din moment ce trădările nu aşteaptă, ci sunt prezente încă de la început (menţinerea unor investiri paranoice inconştiente în cadrul grupurilor revoluţionare). Iar dacă invocăm dorinţa ca instanţă revoluţionară,

o facem pentru că suntem convinşi că societatea capitalistă poate să suporte multe manifestări ale interesului, dar nici o manifestare a dorinţei, care ar fi suficientă pentru a-i arunca în aer structurile de bază, chiar şi la nivelul grădiniţei. Credem în dorinţă ca în iraţionalitatea oricărei raţionalităţi, şi nu pentru că ar fi lipsă, sete sau aspiraţie, ci pentru că este producţie de dorinţă şi dorinţă care produce, real-dorinţă sau real în sine. În sfârşit, nu credem câtuşi de puţin că revoluţionarul e schizofren sau invers. Din contră, ne-am străduit tot timpul să facem o distincţie între schizofrenul ca entitate şi schizofrenia ca proces; or, schizofrenul ca entitate nu poate fi definit decât prin raportare la întreruperile, la continuările în gol şi la iluziile finaliste pe care reprimarea le impune procesului însuşi. Tocmai de aceea nici nu am vorbit decât de existenţa unui pol schizoid în investirea libidinală a câmpului social, pentru a evita pe cât posibil confundarea procesului schizofrenic cu producerea unui schizofren. Procesul schizofrenic (polul schizoid) este revoluţionar, în acelaşi sens în care procesul paranoic este reacţionar şi fascist; şi, debarasate de orice familialism, nu aceste categorii psihiatrice sunt cele care trebuie să ne facă să înţelegem determinările economico-politice, ci exact pe dos.

Şi apoi, mai presus de orice, nu căutăm să ne sustragem în niciun fel spunând că schizanaliza *ca atare* nu are niciun program politic de propus. Dacă ar avea unul, ar fi în acelaşi timp grotesc şi îngrijorător. Ea nu se consideră un partid, nici măcar un grup, şi nu are pretenţia de a vorbi în numele maselor. Un program politic nu are a fi elaborat în cadrul schizanalizei. Ea este, în fine, ceva care nu pretinde a vorbi în numele a ceva, cu atât mai puţin în numele psihanalizei: nu este vorba decât de nişte impresii, impresia, de pildă, că lucrurile merg rău în psihanaliză, şi că merg rău încă de la începuturile acesteia. Suntem încă mult prea competenţi, am vrea să vorbim în numele unei incompetenţe absolute. Cine ne-a întrebat

dacă am văzut vreodată un schizofren în carne şi oase: nu, n-am văzut niciodată. Dacă cineva are impresia că lucrurile merg bine în psihanaliză, atunci nu vorbim pentru el, şi pentru el retragem tot ce am spus. Şi atunci, care este relaţia dintre schizanaliză şi politică, pe de o parte, şi psihanaliză, pe de altă parte? Totul se învârte în jurul maşinilor dezirante şi al producţiei de dorinţă. Schizanaliza ca atare nu pune problema naturii socius-ului care trebuie să rezulte din revoluţie; ea nu are câtuşi de puţin pretenţia de a ţine locul revoluţiei înseşi. Pentru indiferent ce socius dat, ea întreabă doar ce rol i se rezervă producţiei dezirante, ce rol motrice are în cadrul său dorinţa, în ce forme se face concilierea dintre regimul producţiei dezirante şi regimul producţiei sociale, pentru că oricum este vorba de una şi aceeaşi producţie, dar sub două regimuri diferite – dacă există aşadar, pe acest socius în calitate de corp plin, vreo posibilitate de a trece de la o faţă la alta, adică de pe faţa pe care se organizează ansamblurile molare ale producţiei sociale pe cealaltă faţă, deloc mai puţin colectivă, pe care se formează mulţimile moleculare ale producţiei dezirante, – dacă un astfel de socius poate, şi până unde, să suporte răsturnarea de putere care face ca producţia dezirantă să-şi aservească producţia socială, fără a o distruge totuşi, dat fiind că este aceeaşi producţie în regim diferit, – dacă există, şi în ce fel, formare a unor grupuri-subiect etc. Şi dacă ni se va răspunde că reclamăm celebrele drepturi la lene, sau la neproductivitate, sau la producţia de vise şi de fantasme, o dată în plus nu putem decât să fim cât de poate de mulţumiţi, pentru că de fapt n-am încetat să susţinem contrarul, şi pentru că producţia dezirantă produce real, iar dorinţa are foarte puţine de-a face cu fantasma şi visul. Spre deosebire de Reich, schizanaliza nu face nicio distincţie de natură între economia politică şi economia libidinală. Ea întreabă doar care sunt, pe un socius, indiciile maşinice, sociale şi tehnice care se deschid către maşinile dezirante, care intră printre piesele, mecanismele

şi motoarele acestora, făcându-le în egală măsură şi pe acestea să intre printre propriile lor piese, mecanisme şi motoare. Oricine ştie că un schizofren este o maşină; toţi schizofrenii spun asta, nu doar micul Joey. Problema este de a şti dacă schizofrenii sunt maşinile vii ale unei activităţi moarte, fiind opuşi atunci maşinilor moarte ale unei activităţi şi munci vii, aşa cum sunt ele organizate în capitalism. Sau dacă nu cumva, dimpotrivă, maşinile dezirante, cele tehnice şi cele sociale îşi dau mâna într-un proces de producţie schizofrenică care, atunci, nu mai trebuie să producă schizofreni. Atunci când, în *Scrisoare către miniştri*, Maud Mannoni scrie: „Unul dintre aceşti adolescenţi, declarat inapt de studii, urmează cât se poate de onorabil, cu condiţia să facă mecanică, o clasă de liceu. Este pasionat de mecanică. Garajistul a fost cel mai bun îngrijitor al său. Dacă îi luăm mecanica, va redeveni schizofren", ea nu are câtuşi de puţin intenţia de a lăuda meritele ergoterapiei şi nici virtuţile adaptării sociale. Nu face decât să marcheze punctul în care maşina socială, maşina tehnică şi maşina dezirantă îşi dau strâns mâna, punându-şi regimurile în comunicare. Ea întreabă dacă această societate este capabilă să facă aşa ceva, şi ce valoare mai are dacă nu este capabilă. Şi tocmai acesta şi este sensul maşinilor sociale, tehnice, ştiinţifice, artistice, atunci când sunt revoluţionare: să formeze nişte maşini dezirante cărora fiecare din ele le este deja un indiciu în propriul său regim, în acelaşi timp în care maşinile dezirante le formează, în regimul care le e propriu şi ca impunere de dorinţă.

În sfârşit, în ce anume constă opoziţia schizanalizei faţă de psihanaliză, pe ansamblul sarcinilor ei negative şi pozitive? N-am încetat a opune două feluri de inconştient sau două interpretări ale inconştientului: una, schizanalitică, cealaltă, psihanalitică; una, schizofrenică, cealaltă, nevrotic-oedipiană; una, abstractă şi nonfigurativă, iar cealaltă, imaginară; dar, de asemenea, una realmente concretă, iar cealaltă simbolică;

una, maşinică, cealaltă structurală; una moleculară, microfizică şi micrologică, cealaltă molară sau statistică; una, materială, cealaltă, ideologică; una, productivă, cealaltă, expresivă. Am văzut că sarcina negativă a schizanalizei trebuie să fie violentă, brutală: să defamiliarizeze, să dezoedipianizeze, să decastreze, să defalicizeze, să descompună teatrul, visul şi fantasma, să decodeze, să deteritorializeze – înspăimântătoare chiuretare, activitate răuvoitoare. Dar totul se face în acelaşi timp. Căci, în acelaşi timp, procesul se eliberează, proces al producţiei dezirante urmând propriilor sale linii moleculare de fugă, ce definesc deja sarcina mecanică a schizanalistului. Iar liniile de fugă nu sunt altceva decât nişte depline investiri molare sau sociale, care muşcă din întregul câmp social: astfel încât sarcina schizanalizei este, în fine, aceea de a descoperi, pentru fiece caz în parte, natura investirilor libidinale ale câmpului social, posibilele lor conflicte interioare, relaţiile lor cu investirile preconştiente din cadrul aceluiaşi câmp, posibilele lor conflicte cu acestea, pe scurt, întregul joc dintre maşinile dezirante şi reprimarea dorinţei. Să ducă până la capăt procesul, nu să-l oprească, nu să-l facă să meargă în gol, nu să îi dea un scop. Niciodată nu se va merge prea departe în deteritorializare, în decodarea fluxurilor. Căci pământul cel nou („De fapt, pământul va deveni într-o bună zi un loc de vindecare") nu se află în re-teritorializările nevrotice sau perverse care întrerup procesul sau îi fixează nişte scopuri, nu se află în urmă aşa cum nu este nici înainte, ci coincide cu împlinirea procesului producţiei dezirante, acel proces care este întotdeauna deja împlinit în măsura în care purcede şi atâta timp cât purcede. Ne mai rămâne, aşadar, de văzut cum purced, cum procedează, simultan, aceste diverse sarcini ale schizanalizei.

Indice de nume proprii

Abrahams, J.-J., 73
Adler, A., 177, 215, 220, 250, 459, 492
Althusser, L., 16, 310, 343, 423
Amin, S., 319, 320, 331
Anzieu, D., 415, 421
Artaud, A., 7, 13, 14, 22, 27, 63, 117, 169, 172, 182, 185, 195, 291, 384, 388, 485, 516

Balazs, E., 271, 300
Balibar, E., 17, 310, 315, 343
Baran, P., 323, 324, 327
Bastide, R., 247
Bataille, G., 8, 262
Bateson, G., 108, 326, 500
Beckett, S., 6, 19, 104, 115, 469
Bergson, H., 131, 382
Berthe, L., 201
Besançon, A., 107
Besse, J., 119, 172
Bettelheim, B., 49, 50, 179, 180
Bion, W., 26
Blanchot, M., 55, 56, 458, 473, 474
Bohannan, L. şi P., 242, 344
Bonnafé, P., 249, 250, 452
Boons, M.C., 111
Bourbaki, N., 348
Bradbury, R., 62
Braudel, F., 309
Brohm, J.M., 162
Brunhoff, S. de, 316, 317, 360
Büchner, G., 5
Butler, S., 392, 396

Cage, J., 516
Canetti, E., 386
Capgras, J., 169, 170
Carrette, J., 169, 170
Carroll, L., 273
Carrouges, M., 25
Cartry, M., 215, 220, 256, 260
Céline, L.F., 136, 384, 465
Chaplin, C., 438
Charles, D., 404, 438, 516
Chatelet, F., 77
Clastres, P., 202, 207, 261

BCU "STEFAN CEL MARE" CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Clavel, M., 38, 320, 321, 329
Contesa de Ségur, 410
Clérambault, G. de, 31
Cooper, D., 130, 131, 443
Cournot, M., 438, 439

Dali, S., 42
Darien, G., 136
Derrida, J., 2, 220, 279, 280, 417
Détienne, M., 292
Devereux, G., 45, 226, 229
Dieterlen, G., 211
Dobb, M., 303, 311, 312, 350, 478
Dufrenne, M., 239, 380

Engels, F., 147, 184, 198, 301, 410
Evans-Pritchard, E., 208
Ey, H., 203

Fanon, F., 132
Favret, J., 207, 208
Faye, J.P., 485
Fédida, P., 108
Fortes, M., 193, 199, 234
Foucault, M., 65, 66, 127, 182, 272, 292, 376, 413, 419, 444, 445, 499
Fourier, C., 85, 404
Fraenkel, M., 412
Frazer, J., 156
Freud, S., 19, 20, 24, 32, 39, 60, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 79, 85, 87, 88, 89, 98, 100, 103, 109, 111, 112, 116, 123, 126, 127, 132, 146, 156, 157, 161, 162, 164, 167, 169, 170, 177, 280, 297, 371, 375, 381, 385, 387, 400, 402, 404, 407, 411, 414, 415, 416, 421, 431, 434, 459, 460, 461, 464, 474, 475, 485, 488, 489, 490, 491, 492, 496
Friedan, B., 81
Fromm, E., 235, 240, 375, 431

Gabel, J., 379
Gantheret, F., 162
Garçon, M., 121
Gentis, R., 120
Gernet, L., 292
Gie, R., 24
Ginsberg, A., 183, 386
Girard, P., 490, 493
Glucksmann, A., 526
Gobard, H., 151
Godelier, M., 191, 271, 300
Gogh, V. van, 7, 45, 187, 189
Gombrowicz, V., 134
Gordon, P., 276
Gorz, A., 326

Goux, J.-J., 319
Granel, G., 8
Green, A., 80, 88, 100, 400, 422, 424
Griaule, M., 211, 212, 215, 220, 224, 302
Groddeck, A., 71

Heusch, L. de, 96, 201, 277
Hincker, F., 303
Hjelmslev, L., 335, 336, 341
Hochmann, J., 129, 149

Jackson, G., 383
Jankélévitch, V., 43
Jaspers, K., 34, 45, 181, 188, 503
Jaulin, R., 48, 219, 232, 244
Jayet, A., 103
Jones, E., 162, 235
Jung, C.G., 60, 75, 157, 177, 178, 222, 400, 415, 416, 459, 492

Kafka, F., 25, 269, 274, 292, 294
Kant, Im., 34, 35, 97, 101, 103, 525
Kardiner, A., 40, 235, 238, 239, 243, 245, 380
Kerouac, J., 183, 384
Klee, P., 337
Klein, M., 49, 58, 59, 60, 80, 98, 407, 449
Klossowski, P., 29, 84, 105, 120, 255, 457, 479, 480, 511, 512

Lacan, J., 37, 51, 54, 68, 69, 110, 113, 114, 126, 137, 142, 170, 235, 240, 288, 299, 338, 368, 372, 426-429, 434, 455, 491, 500, 505, 517
Lacarrière, J., 306
Laing, R., 115, 130, 171, 181, 182, 187, 443, 501, 503
Laplanche, J., 70, 176, 461
Laurent, E., 250
Lautréamont, 517
Lawrence, D.H., 9, 65, 158, 159, 183, 244, 369, 372, 386, 403, 412, 436, 447, 448, 463, 487, 488, 503, 509, 515
Leach, E., 199-202, 205, 226, 236, 247, 251, 257
Leclaire, S., 37, 102, 425, 427, 428, 434, 448
Lenin, V.I., 354, 484, 522
Lenz, J., 5, 115, 186, 403
Leroi-Gourhan, A., 259, 279
Lévi-Strauss, C., 12, 201, 205, 206, 213, 215, 218,

BCU / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

225, 229, 251, 255, 257, 258, 378
Lindner, R., 12, 62, 498
Löffler, L., 202, 225
Lowry, M., 150, 183
Lyotard, J.F., 281, 336, 338, 406, 408
Lisenko, T., 217

Macherey, P., 17
Mallarmé, S., 337
Mannoni, M., 123, 124, 130, 422, 425, 507, 530
Mannoni, O., 422
Marcuse, H., 40, 154, 162, 163, 238, 341
Martinet, A., 336
Marx, K., 8, 15, 16, 23, 31, 33, 37, 38, 39, 42, 46, 74, 76, 77, 85, 110, 148, 190, 191, 210, 241, 267, 268, 304, 307, 308, 310, 313, 314, 316, 318, 319, 321, 324, 330, 343, 344, 352, 358, 359, 360, 365, 374, 375, 406, 417, 418, 519, 522
Mauss, M., 205, 255, 261
McLuhan, M., 332, 333
Mendel, G., 110, 145, 149
Michaux, H., 11, 12
Miller, H., 10, 38, 155, 183, 372, 403, 411, 413, 431, 436, 464, 503
Mitscherlich, A., 109
Monakow, C. von, 53, 54,
Monod, J., 398, 455
Moré, M., 451, 554
Morgenthaler, W., 22
Morin, E., 357
Mozart, W.A., 451
Mumford, L., 193, 306

Nerval, G. de, 174
Niederland, W., 410
Nietzsche, F., 29, 84, 117, 118, 145, 147, 148, 153, 167, 197, 198, 228, 254, 261, 264, 270, 275, 286, 293, 296, 299, 331, 369, 372, 413, 462, 475, 476, 479, 480, 512
Nijinsky, V., 105, 115, 473
Nougayrol, J., 286, 287

Ortigues, E. şi M.C., 99, 112, 196, 233, 234
Oury, J., 83, 103, 130, 442
Omul cu magnetofon (L'Homme au magnétophone), 73

Pankow, G., 179, 180, 436
Parin, P., 196, 233, 244
Pautrat, B., 286
Plekhanov, G., 351
Pohier, J.M., 112, 149
Pontalis, J.B., 70, 176

Proust, M., 56, 57, 91, 94, 95, 134, 440

Rank, O., 177, 415
Ravel, M., 42-43
Ray, N., 546
Reich, W., 40, 120, 154, 156, 161-163, 175, 176, 237, 356, 402, 432, 434, 459-460, 478, 485, 529
Ricœur, P., 460
Rimbaud, A., 117
Roheim, G., 235, 236
Rosolato, G., 290
Rosset, C., 36
Roudinesco, E., 288, 429
Rush, J., 58
Ruwet, N., 336
Ruyer, R., 395, 399

Safouan, M., 423
Sartre, J.-P., 38, 355, 525
Saussure, F. de, 285, 286
Schmitt, B., 328, 347, 521
Schreber, D., 5, 13, 17, 19, 23, 24, 27, 74, 104, 122, 145, 379, 387, 388, 404, 410, 438, 507
Serres, M., 334
Simondon G., 305, 563
Spinoza, B., 38, 40, 382, 427
Steinmann, J., 267
Stéphane, A., 110, 149
Suret-Canale, J., 272
Sweezy, P., 323, 324, 327
Szondi, L., 116, 400, 462

Tausk, V., 14, 15
Terray, E., 259, 364
Turner, J.M.W., 183, 514
Turner, V.W., 229, 249, 250, 501

Vallès, J., 136
Vernant, J.P., 302, 303, 416
Villiers de l'Isle-Adam, P., 53

Weismann, A., 217
Wittfogel, K., 291, 300, 302, 304
Wölfli, A., 22

Zempléni, A., 284

BCU LUCIAN BLAGA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

APENDICE

Bilanţ-program pentru maşinile dezirante*

1. – *Diferenţele relative dintre maşinile dezirante şi gadgeturi – şi fantasme sau sistemele proiective imaginare – şi unelte sau sistemele proiective reale – şi maşinile perverse, care ne aşază totuşi pe calea către maşinile dezirante.*

Maşinile dezirante nu au nimic de-a face cu nişte gadgeturi, cu nişte invenţii ca la concursurile de televiziune sau cu nişte fantasme. Sau, mai degrabă, au de-a face, dar în sens invers, pentru că gadgeturile, găselniţele şi fantasmele sunt nişte reziduuri ale unor maşini dezirante supuse unor legi specifice ale pieţei exterioare a capitalismului sau ale pieţei interioare a psihanalizei (ţine de însuşi „contractul" psihanalitic să reducă stările trăite ale pacientului, să le traducă în fantasme). Maşinile dezirante nu se lasă reduse nici la adaptarea unor maşini reale sau a unor fragmente ale unor maşini reale la o funcţionare simbolică, nici la visarea unor maşini fantastice cu funcţionare imaginară. În ambele cazuri, asistăm la transformarea unui element de producţie într-un mecanism de consum individual (fantasmele ca şi consum psihic sau ca alăptare psihanalitică). Se înţelege de la sine că, în cazul gadgeturilor şi al fantasmelor, psihanaliza se simte în elementul său, putând să-şi dezvolte nestingherită în ele toate obsesiile oedipiene castratoare. Dar acest lucru nu ne spune nimic important despre maşină şi despre relaţia ei cu dorinţa.

---

* Text publicat iniţial în *Minuit*, 2, ianuarie 1973.

Imaginaţia artistică şi literară plăsmuieşte nenumărate maşini absurde: fie prin indeterminarea motorului sau a sursei de energie, fie prin imposibilitatea fizică de organizare a pieselor lucrătoare, fie, în sfârşit, prin imposibilitatea logică a mecanismului de transmisie. *Dancer-Danger* al lui Man Ray, de exemplu, subintitulat „imposibilitatea", prezintă două grade de absurditate: grupurile de roţi dinţate nu pot să funcţioneze, la fel ca şi marea roată de transmisie. În măsura în care această maşină are rolul de a reprezenta rotirea unui dansator spaniol, se poate spune: ea traduce mecanic, prin absurd, imposibilitatea unei maşini de a efectua ea însăşi o astfel de mişcare (dansatorul nu e o maşină). Dar la fel de bine se poate spune şi: aici trebuie că există un dansator ca piesă a unei maşini; această piesă de maşină nu poate să fie decât un dansator; iată maşina din care dansatorul este o piesă. Nu mai e vorba de a confrunta omul cu maşina pentru a evalua corespondenţele, prelungirile, înlocuirile posibile sau imposibile ale unuia şi ale celuilalt, ci de a-i face pe amândoi să comunice pentru a demonstra modul în care omul *face piesă împreună cu* maşina, sau face piesă cu altceva pentru a constitui o maşină. Acest altceva poate să fie o unealtă, un animal sau alţi oameni. Şi totuşi vorbim de maşină nu într-un mod metaforic: omul *face maşină* imediat ce acest caracter este comunicat prin recurenţă întregului ansamblu din care el face parte în nişte condiţii bine determinate. Ansamblul om-cal-arc formează o maşină de război nomadă în condiţiile stepei. Oamenii formează o maşină de muncă în condiţiile birocratice ale marilor imperii. Pedestraşul grec face maşină împreună cu armele sale în condiţiile falangei. Dansatorul face maşină cu ringul în condiţiile periculoase ale iubirii şi ale morţii... Plecăm nu de la o utilizare metaforică a termenului maşină, ci de la o ipoteză (confuză) asupra originii: felul în care nişte elemente oarecare sunt determinate să facă maşină *prin recurenţă şi comunicare*; existenţa unui „phylum maşinic". Ergonomia

se apropie de acest punct de vedere atunci când pune problema generală, nu însă, ca până atunci, în termeni de adaptare sau de substituţie – adaptare a omului la maşină şi a maşinii la om –, ci în termeni de comunicare recurentă în interiorul unor sisteme oameni-maşini. Este adevărat, însă, că exact în momentul când i se pare că, procedând astfel, se menţine la o abordare strict tehnologică, ea ridică problemele puterii, ale oprimării, ale revoluţiei şi ale dorinţei, cu o vigoare involuntar de o mie de ori mai mare decât în cazul abordărilor adaptative.

Există o schemă clasică inspirată de unealtă: unealta ca prelungire şi proiectare a viului, operaţiune prin care omul se eliberează treptat, evoluţia de la unealtă la maşină, răsturnarea prin care maşina devine din ce în ce mai independentă faţă de om... Însă această schemă prezintă multe inconveniente. Ea nu ne oferă nici cel mai mic mijloc pentru a putea să surprindem realitatea maşinilor dezirante şi prezenţa lor pe tot acest parcurs. Este o schemă biologică şi evolutivă, care determină maşina ca survenind într-un anumit moment pe o linie de descendenţă mecanică care începe cu unealta. E umanistă şi abstractă, izolând forţele de producţie de condiţiile sociale în care acestea se exercită, invocând o dimensiune om-natură comună tuturor formelor sociale, cărora, în felul acesta, li se atribuie raporturi de evoluţie. Este imaginară, fantastică şi solipsistă, chiar şi atunci când se aplică la nişte unelte reale, unor maşini reale, dat fiind că se sprijină în totalitate pe ipoteza proiectării (Roheim, de pildă, care adoptă această schemă, evidenţiază cât se poate de clar analogia dintre proiectarea fizică a uneltelor şi proiecţia psihică a fantasmelor[1]). Credinţa noastră, dimpotrivă, este că *încă de la început* trebuie stabilită diferenţa de natură dintre unealtă şi maşină: una ca agent de contact, cealaltă ca factor de comunicare; una ca fiind proiectivă, cealaltă ca fiind recurentă; una raportându-se

[1] Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, tr. fr. Gallimard, pp. 190-192.

la posibil şi la imposibil, cealaltă la probabilitatea unui mai-puţin-probabil; una operând prin sinteză funcţională a unui tot, cealaltă prin distincţie reală într-un ansamblu. A face piesă cu ceva este foarte diferit de a te prelungi sau a te proiecta, sau de a fi înlocuit (caz în care nu există comunicare). Pierre Auger arată că există maşină în momentul când există comunicare între două porţiuni ale lumii exterioare cu adevărat distincte în interiorul unui sistem posibil, chiar dacă mai puţin probabil.[2] Un acelaşi lucru poate să fie unealtă sau maşină după cum „phylum-ul maşinic" pune sau nu stăpânire pe el, trece sau nu prin el: armele hoplitice existau ca unelte din cea mai veche Antichitate, dar nu devin piese ale unei maşini decât *odată cu* oamenii care le mânuiesc, în condiţiile falangei şi ale cetăţii greceşti. Atunci când se raportează unealta la om, conform schemei tradiţionale, ne lipsim de orice posibilitate de a înţelege felul în care omul *şi* unealta *devin sau sunt deja* nişte piese distincte ale unei maşini în raport cu o instanţă efectiv maşinică. Şi mai suntem, de asemenea, convinşi şi că întotdeauna există maşini care precedă uneltele, că există întotdeauna nişte phylum-uri care determină la un moment dat ce unelte şi ce oameni intră, ca piese ale unei maşini, în sistemul social avut în vedere.

Maşinile dezirante nu sunt nici proiecţii imaginare în formă de fantasmă, nici proiecţii reale în formă de unelte. Întregul sistem al proiecţiilor derivă din maşini, nu invers. Trebuie atunci să definim, oare, maşina dezirantă printr-un fel de introiecţie, printr-o anumită utilizare perversă a maşinii? Să luăm exemplul secret al Reţelei: formând un număr de telefon nealocat, branşat la un robot („numărul de telefon apelat nu este alocat..."), putem să auzim suprapunerea unui ansamblu de voci care mişună, chemându-se şi răspunzându-şi unele altora, întretăindu-se, pierzându-se, trecând peste, pe dedesubt, în interiorul robotului telefonic, mesaje foarte

[2] Pierre Auger, *L'homme microscopique*, Flammarion, p. 138.

scurte, enunţări ascultând de nişte coduri rapide şi monotone. Există Tigrul, se spune că există chiar şi un Oedip în reţea; băieţi apelând fete, băieţi apelând băieţi. Recunoaştem uşor însăşi forma societăţilor perverse artificiale, sau societatea de Necunoscuţi: un proces de re-teritorializare se branşează peste o *mişcare de deteritorializare asigurată de maşină* (grupurile private de radio-emiţători prezintă aceeaşi structură perversă). Este limpede că instituţiile publice nu văd niciun inconvenient în aceste beneficii secundare ale unei utilizări private a maşinii, în nişte fenomene de marjă sau de interferenţă. Există însă, în acelaşi timp, şi ceva mai mult decât o simplă subiectivitate perversă, chiar şi de grup. Degeaba este telefonul normal o maşină de comunicare, atâta timp cât el serveşte la proiectarea sau la prelungirea unor voci care nu fac parte, ca atare, din maşină, el funcţionează ca o unealtă. Aici, însă, comunicarea ajunge la un nivel superior, în măsura în care vocile fac piesă împreună cu maşina, devin piese ale maşinii, distribuite şi ventilate aleatoriu fiind de către robotul telefonic. Mai-puţin-probabilul se construieşte pe fondul entropic al ansamblului vocilor care se anulează. Tocmai din acest punct de vedere nu există doar o utilizare sau adaptare perversă a unei maşini sociale tehnice, ci şi suprapunerea unei adevărate maşini dezirante obiective, construirea unei maşini dezirante în sânul maşinii sociale tehnice. Se poate ca maşinile dezirante să se nască, astfel, în marginile artificiale ale unei societăţi, chiar dacă ele se dezvoltă într-un cu totul alt mod şi nu seamănă cu formele în care s-au născut.

Comentând acest fenomen al Reţelei, Jean Nadal scrie: „După părerea mea, este maşina dezirantă cea mai izbutită şi mai completă din câte cunosc. Conţine totul: dorinţa funcţionează, în ea, liber asupra factorului erotic al vocii ca obiect parţial, în deplin hazard şi multiplicitate, branşându-se la un flux care iradiază ansamblul unui câmp social de comunicare, prin expansiunea fără margini a unui delir sau a unei derive".

Comentatorul nu are întru totul dreptate: există maşini dezirante mai bune şi mai complete. În general însă, maşinile perverse au avantajul de a ne prezenta o constantă oscilaţie între o adaptare subiectivă, o deturnare a unei maşini sociale tehnice şi instaurarea obiectivă a unei maşini dezirante – încă un efort dacă vreţi să fiţi republicani... Într-unul dintre cele mai frumoase texte scrise despre masochism, Michel de M'Uzan arată felul în care maşinile perverse ale masochistului, care sunt nişte maşini propriu-zise, nu pot fi înţelese în termeni de fantasmă sau de imaginaţie, şi nici explicate plecându-se de la Oedip şi de la castrare, prin proiecţie: nu există, spune el, fantasmă, ci, ceea ce e total diferit, *programare*, „structurată fundamental în afara problematicii oedipiene" (în sfârşit nişte aer curat în psihanaliză, un dram de înţelegere pentru perverşi!).[3]

2. – *Maşină dezirantă şi aparat oedipian: recurenţa împotriva reprimării-regresie.*

Maşinile dezirante fac viaţa nonoedipiană a inconştientului. Oedip, gadget sau fantasmă. Picabia numea, prin opoziţie, maşina „fiică născută fără mamă". Buster Keaton îşi prezenta maşina-casă, cu toate încăperile într-una, ca o casă fără mamă: totul se desfăşoară, în interiorul ei, prin intermediul unor maşini dezirante, ospăţul celibatarilor (*Sperietoarea*, 1920). Să înţelegem oare că maşină nu are decât tată şi că vine pe lume asemeni Athenei, înarmată din cap până în picioare, dintr-un creier viril? Este nevoie de multă bunăvoinţă pentru a putea crede, împreună cu René Girard, că paternalismul ar fi de ajuns pentru a ne face să ieşim din Oedip şi că „rivalitatea mimetică" este într-adevăr *opusul* complexului. Psihanaliza n-a încetat să facă acest lucru: să

[3] Michel de M'Uzan, in *La sexualité perverse*, Payot, pp. 34-37.

fărâmiţeze complexul Oedip, sau să-l multiplice, sau să-l dividă, să-l opună lui însuşi, să-l sublimeze, să-l dezmărginească, să-l înalţe la semnificant. Să descopere faze preoedipiene, postoedipiene, un Oedip simbolic, care nu reuşesc să ne scoată din familie în mai mare măsură decât reuşeşte veverița să iasă din roata ei. Ni se spune: Să fim serioşi, Oedip n-are nimic de-a face cu tati-mami, este semnificantul, e numele, e cultura, e finitudinea, e neajunsul-de-a-trăi care înseamnă viaţa, e castrarea, e violenţa în persoană... Să ne amuzăm. Nu se face altceva decât să se continue vechea misiune, tăindu-se toate conexiunile dorinţei pentru a le rabate cu atât mai uşor pe nişte sublimi tati-mami imaginari, simbolici, lingvistici, ontologici şi epistemologici. De fapt, noi n-am spus nici a mia parte din câte ar trebui spuse împotriva psihanalizei, de pildă resentimentul ei faţă de dorinţă, tirania şi birocraţia ei.

Ceea ce defineşte, tocmai, maşinile dezirante este puterea lor de conexiune la infinit, în toate sensurile şi în toate direcţiile. Chiar prin asta sunt ele maşini, prin faptul că traversează şi domină mai multe structuri în acelaşi timp. Căci maşina are două caracteristici sau două puteri: puterea continuum-ului, phylum-ul maşinic prin care o piesă se conectează cu alta, cilindrul cu pistonul în maşina cu aburi şi chiar, conform unei linii germinale ceva mai îndepărtate, biela în locomotivă; dar şi ruptura de direcţie, mutaţia care face ca orice maşină să fie o ruptură absolută faţă de cea pe care o înlocuieşte, ca motorul pe bază de gaz faţă de maşina cu aburi. Două puteri care sunt, de fapt, una singură, dat fiind că maşina este prin ea însăşi întrerupere-flux, întreruperea fiind întotdeauna adiacentă continuităţii unui flux pe care ea îl separă de celelalte dându-i un cod, făcându-l să transporte anumite elemente.[4] Tocmai de aceea maşina nu e fără mamă în beneficiul unui tată cerebral, ci în acela al unui *corp plin*

[4] Despre continuitatea şi discontinuitatea maşinice, Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, Albin Michel, pp. 366 *sq.*

colectiv, instanţa maşinizantă pe care maşina îşi instalează conexiunile şi îşi exercită întreruperile.

Pictorii maşinici au insistat asupra următorului fapt: că ei nu pictează maşini ca subtitute ale unor naturi moarte sau nuduri; maşina nu este obiect reprezentat şi nici desenul ei nu este reprezentare. Este vorba de a introduce un element al unei maşini în aşa fel încât el să facă piesă cu altceva pe corpul plin al pânzei, fie chiar şi cu tabloul însuşi, pentru ca tocmai ansamblul tabloului să ajungă să funcţioneze ca o maşină dezirantă. Maşina indusă este de fiecare dată alta decât cea care pare reprezentată: vom vedea că maşina operează printr-o astfel de „desprindere", asigurând în felul acesta de-teritorializarea propriu-zis maşinică. Valoare inductivă, sau mai curând transductivă, a maşinii, care defineşte recurenţa şi care se opune reprezentării-proiecţie: *recurenţa maşinică împotriva proiecţiei oedipiene*, este locul unei lupte, al unei disjungeri, aşa cum se poate vedea în *Aeroplap(l)a*, în *Automoma* sau în *Maşina pentru cunoaştere în formă de Mamă* a lui Victor Brauner.[5] La Picabia, epura face piesă cu înscrierea eteroclită, astfel încât ea trebuie să funcţioneze cu *acest* cod, cu *acest* program, inducând o maşină care nu-i seamănă. La Duchamp, elementul real al maşinii este introdus direct, existând de sine stătător sau prin umbra sa, sau în sfârşit printr-un mecanism aleatoriu inducând atunci ca reprezentările ce se păstrează să-şi schimbe rolul şi statutul: *Tu m-*. Maşina se deosebeşte de toate reprezentările (chiar dacă poate fi în continuare reprezentată, copiată, într-un mod care nu prezintă, de altfel, niciun interes), şi se deosebeşte de ele pentru că este Abstracţiune pură, nonfiguративă şi nonproiectivă. Léger a arătat foarte bine că maşina nu reprezintă nimic, cu atât mai puţin pe ea însăşi, deoarece este prin ea însăşi producţie de stări intensive organizate: nici formă şi nici extensiune, nici

[5] Acelaşi Roheim analizează foarte bine legătura Oedip-proiecţie-reprezentare.

reprezentare şi nici proiecţie, ci intensităţi pure şi recurente. Uneori, ca la Picabia, se poate întâmpla ca descoperirea abstractului să conducă spre elementele maşinice, alteori calea să fie inversă, ca la mulţi futurişti. Să ne gândim la vechea distincţie a filosofilor, între stările reprezentative şi stările afective care nu reprezintă nimic: maşina e Starea afectivă, şi este fals să se spună că maşinile moderne au o percepţie şi o memorie, maşinile ca atare nu au decât stări afective.

Atunci când opunem maşinile dezirante, complexului Oedip, noi nu vrem susţinem că inconştientul ar fi mecanic (maşinile sunt mai curând metamecanice) şi nici că Oedip n-ar însemna nimic. Prea multe forţe şi prea mulţi oameni ţin la Oedip, sunt prea multe interese în joc: fără Oedip, în primul rând, n-ar exista narcisism. Oedip va mai face să se înalţe multe alte tânguiri şi multe alte smiorcăituri. Va anima în continuare nenumărate cercetări, din ce în ce mai ireale. Va continua să alimenteze vise şi fantasme. Oedip e un vector: 4, 3, 2, 1, 0... 4 este faimosul al patrulea termen simbolic, 3 este triangulaţia, 2 sunt imaginile duale, 1 e narcisismul, 0, pulsiunea morţii, *Oedip este entropia maşinii dezirante*, tendinţa ei spre abolirea externă. Este imaginea sau reprezentarea strecurată în maşină, clişeul care întrerupe conexiunile, care seacă fluxurile, care introduce moarte în dorinţă şi înlocuieşte întreruperile cu un fel de plasture – este Întrerupătoarea (psihanaliştii ca sabotori ai dorinţei). În locul distincţiei dintre conţinutul manifest şi conţinutul latent şi în locul distincţiei dintre refulant şi refulat, trebuie să introducem cei doi poli ai inconştientului: maşina schizo-dezirantă şi aparatul paranoic oedipian, conectorii dorinţei şi reprimanţii ei. Da, veţi găsi Oedip atât cât veţi vrea, atât cât veţi introduce pentru a face maşinile să tacă (obligatoriu, deoarece Oedip este în acelaşi timp refulantul şi refulatul, altfel spus imaginea-clişeu care întrerupe dorinţa şi care preia sarcina ei, care o reprezintă întreruptă. O imagine nu poate să fie decât *văzută*... Este un compromis, dar

compromisul deformează ambele părţi, adică atât natura reprimantului reacţionar, cât şi natura dorinţei revoluţionare. Prin compromis, ambele părţi au trecut de aceeaşi parte, spre deosebire de dorinţă, care rămâne de cealaltă parte, în afara compromisului).

În două cărţi despre Jules Verne, Moré întâlnea succesiv două teme pe care le prezenta pur şi simplu ca fiind distincte: problema oedipiană pe care Jules Verne o trăia atât ca tată, cât şi ca fiu, şi problema maşinii ca distrugere a lui Oedip şi ca substitut al femeii.[6] Însă problema maşinii dezirante, prin caracterul ei esenţialmente erotic, nu este câtuşi de puţin aceea de a şti dacă o maşină va putea să ofere vreodată „iluzia perfectă a femeii". Ci din contră: în ce maşină trebuie introdusă femeia, în ce maşină se introduce femeia însăşi pentru a deveni obiectul nonoedipian al dorinţei, adică sex nonuman? La toate maşinile dezirante, sexualitatea nu constă într-un cuplu imaginar femeie-maşină ca substitut al lui Oedip, ci în cuplul maşină-dorinţă ca producere reală a unei fiice născute fără mamă, a unei femei nonoedipiene (care să nu fie oedipiană nici pentru ea însăşi, nici pentru ceilalţi). A atribui romanului în general o sursă oedipiană – nimic nu ne demonstrează că oamenii s-ar putea sătura de un exerciţiu narcisic atât de plăcut, psihocritic, Bastarzi, Copii găsiţi. Trebuie spus că autorii cei mai mari favorizează acest echivoc tocmai pentru că Oedip este moneda falsă a literaturii sau, ceea ce este acelaşi lucru, adevărata ei valoare comercială. Dar în chiar momentul când ei par îngropaţi în Oedip, în veşnicul geamăt-mamă, în eterna discuţie-tată, ei se află lansaţi, de fapt, într-o cu totul altă întreprindere orfană, montând o maşină dezirantă infernală, punând dorinţa în relaţie cu o lume libidinală de conexiuni şi de întreruperi, de fluxuri şi schize care constituie elementul neomenesc al sexului, şi

[6] Marcel Moré, *Le très curieux Jules Verne* şi *Nouvelles explorations de Jules Verne*, Gallimard.

în care fiece lucru face piesă cu „motorul dorinţă", cu un „mecanism lubric" care traversează, amestecă, dă peste cap structuri şi ordine, mineral, vegetal, animal, infantil, social, descompunând de fiecare dată figurile derizorii ale lui Oedip şi împingând mereu mai departe un proces de deteritorializare. Căci nu copilăria este oedipiană; nu este deloc, nu are posibilitatea să fie. Cu adevărat oedipiană este abjecta amintire din copilărie, ecranul. Şi, până la urmă, cel mai bun mod în care un autor manifestă inanitatea şi vacuitatea complexului Oedip este atunci când el ajunge să injecteze în opera sa adevărate blocuri recurente de copilărie care repornesc maşinile dezirante, în opoziţie cu vechile fotografii, cu amintirile-ecran care saturează maşina, făcând din copil o fantasmă regresivă în folosul micuţilor bătrâni.

Acest lucru se poate observa foarte bine la Kafka, exemplu privilegiat, pământ oedipian prin excelenţă: chiar şi aici, mai cu seamă aici, polul oedipian pe care Kafka îl flutură pe sub nasul cititorului este masca unei întreprinderi mai subterane, instaurarea nonumană a unei maşini literare total noi, o maşină de făcut propriu-zis litere şi pentru a dezoedipianiza iubirea prea omenească, şi care branşează dorinţa la presimţirea existenţei unei maşini birocratice şi tehnocratice perverse, a unei maşini deja fasciste, în care numele din familie îşi pierd consistenţa deschizându-se spre imperiul austriac pestriţ al maşinii-castel, spre situaţia evreilor fără identitate, spre Rusia, spre America şi spre China, spre nişte continente aflate dincolo de persoanele şi de numele din cadrul familialismului. Acelaşi lucru poate fi demonstrat şi la Proust: cei doi mari oedipieni, Proust şi Kafka, sunt nişte oedipieni de comedie, iar cei care-l iau pe Oedip în serios pot oricând să-şi grefeze pe ei propriile romane şi comentarii ucigător de triste. Căci ghiciţi ce pierd: comicul supraumanului, râsul schizo care îi zguduie pe Proust şi pe Kafka dincolo de grimasa oedipiană – devenirea-păianjen sau devenirea-coleopteră.

Într-un text recent, Roger Dadoun dezvoltă principiul existenţei a doi poli ai visului: visul-program, visul-maşină sau maşinărie, visul-uzină, în care esenţiale sunt producţia dezirantă, funcţionarea maşinică, stabilirea de conexiuni, punctele de fugă sau de deteritorializare ale libidoului scufundându-se în elementul molecular nonuman, trecerea fluxurilor, injectarea de intensităţi – şi apoi polul oedipian, visul-teatru, visul-ecran, care nu mai este decât un obiect de interpretare molară şi în care relatarea visului a trecut deja înaintea visului însuşi, iar imaginile vizuale şi verbale, înaintea secvenţelor informale şi materiale.[7] Dadoun demonstrează că Freud, în *Interpretarea viselor*, renunţă la o direcţie care mai continuă să fie încă posibilă în momentul *Schiţei*, antrenând din acel moment psihanaliza în impasurile pe care ea le va ridica la rangul de condiţii ale exercitării ei. O concepţie antioedipiană asupra visului, extrem de frumoasă după părerea noastră, poate fi întâlnită deja la nişte autori ciudat de necunoscuţi precum Gherasim Luca şi Trost. Trost îi reproşează lui Freud că a neglijat conţinutul manifest al visului în avantajul unei uniformităţi a complexului lui Oedip, că a ratat visul ca maşină de comunicare cu lumea exterioară, că a sudat visul mai curând de amintire decât de delir, că a elaborat o teorie a compromisului care privează atât visul, cât şi simptomul de încărcătura lor revoluţionară imanentă. El denunţă acţiunea reprimanţilor sau a regresorilor ca reprezentanţi ai „elementelor sociale reacţionare" ce se strecoară în vis graţie asociaţiilor venite din preconştient şi amintirilor-ecran venite din viaţa diurnă. Or, nici aceste asociaţii şi nici aceste amintiri nu fac parte din vis, tocmai acesta fiind, de altfel, motivul pentru care visul e obligat să le trateze în mod simbolic. Nu încape îndoială, Oedip există, asociaţiile sunt întotdeauna oedipiene,

[7] Roger Dadoun, „Les ombilics du rêve", in *L'espace du rêve, Nouvelle revue de psychanalyse*, nr. 5 (iar despre visul-program, *cf.* Sarane Alexandrian, „Le rêve dans le surréalisme", *id.*).

aceasta însă tocmai deoarece mecanismele de care ele depind sunt aceleaşi cu cele al complexului Oedip. Şi tocmai de aceea, pentru a regăsi gândirea proprie visului, care este aceeaşi cu gândirea diurnă în măsura în care amândouă sunt supuse acţiunii unor reprimanţi distincţi, asociaţiile trebuie distruse: în acest scop, Trost propune un fel de *cut-up* în maniera lui Burroughs, care constă în a pune un fragment dintr-un vis în legătură cu un pasaj *oarecare* dintr-un manual de patologie sexuală. Ruptură care reanimă visul şi-l intensifică în loc să-l interpreteze, care furnizează noi conexiuni phylum-ului maşinic al visului: nu riscăm nimic, dat fiind că, în virtutea perversiunii noastre polimorfe, pasajul *aleatoriu ales* va face întotdeauna maşină cu fragmentul de vis. Şi fără îndoială că asociaţiile se refac, se reînchid între cele două piese, dar va fi trebuit să profităm de momentul, oricât de scurt, de disociere pentru a face să răsară dorinţa în deplinul ei caracter nonbiografic şi nonmemorial, dincolo sau dincoace de predeterminările lui oedipiene. Şi tocmai aceasta este direcţia pe care Trost şi Luca o indică în nişte texte splendide, degajarea unui inconştient revoluţionar, tânjind spre o fiinţă, femeie sau bărbat nonoedipieni, fiinţă „liber mecanică", „proiecţie a unui grup uman care rămâne să fie descoperit", al cărui mister ţine de funcţionare, nu de interpretare, „intensitate total laică a dorinţei" (nicicând caracterul autoritar şi pios al psihanalizei n-a fost mai precis denunţat).[8] Ţelul suprem al M.L.F. nu va fi fiind oare, în acest sens, tocmai construirea maşinică şi revoluţionară a femeii nonoedipiene în locul ridicării dezordonate în slăvi a maternajului şi a castrării?

Să ne întoarcem însă la necesitatea de a distruge asociaţiile: disocierea înţeleasă nu doar ca o caracteristică a schizofreniei, ci şi ca un principiu al schizanalizei. Ceea ce constituie

[8] Trost, *Vision dans le cristal* (éd. de L'Oubli), *Visible et invisible* (Arcanes), *Librement mécanique* (Minotaure). Gherasim Luca, *Le vampire passif* (éd. de l'Oubli).

cel mai mare obstacol pentru psihanaliză, imposibilitatea de a stabili asociaţii, constituie, din contră, însăşi condiţia de bază a schizanalizei – adică semnul că am ajuns în sfârşit la nişte elemente care intră într-un ansamblu funcţional al inconştientului ca maşină dezirantă. Nu este de mirare că metoda numită a asociaţiilor libere ne readuce neîncetat la Oedip; tocmai pentru asta este făcută. Căci departe de a face dovada unei spontaneităţi, ea presupune o aplicare, o rabatare care face ca un ansamblu oarecare de pornire să corespundă unui ansamblu artificial sau memorial de sosire, dinainte şi în mod simbolic determinat ca fiind oedipian. Căci de fapt, noi n-am făcut încă nimic atâta timp cât nu am ajuns până la nişte elemente care nu sunt asociabile sau atâta timp cât n-am surprins elementele într-o formă în care ele încetează să mai fie asociabile. Serge Leclaire face un pas decisiv în momentul când prezintă o problemă pe care, spune el, „totul ne determină să n-o privim din faţă... este vorba, în esenţă, de a concepe un sistem ale cărui elemente sunt legate între ele tocmai prin absenţa oricărei legături, şi înţeleg prin aceasta orice legătură naturală, logică sau semnificativă", „un ansamblu de pure singularităţi"[9]. Preocupat, însă, să rămână între limitele înguste ale psihanalizei, el reface în sens opus pasul pe care tocmai îl făcuse: el prezintă ansamblul dezlegat ca pe o ficţiune, manifestările lui, ca pe nişte epifanii care trebuie să se înscrie într-un nou ansamblu restructurat, fie şi doar prin unitatea falusului ca *semnificant* al absenţei. Totuşi, tocmai aici asistăm la apariţia maşinii dezirante, tocmai acesta e faptul prin care ea se deosebeşte şi de legăturile psihice ale aparatului oedipian, şi de legăturile mecanice sau structurale ale maşinilor sociale şi tehnice: un ansamblu de piese cu adevărat distincte care funcţionează împreună *tocmai ca fiind cu adevărat distincte* (legate prin absenţa de legătură). Astfel de aproximări ale maşinilor dezirante nu ne sunt oferite de

[9] Serge Leclaire, „La réalité du désir", in *Sexualité humaine*, Aubier.

obiectele suprarealiste, epifanii teatrale sau gadgeturi oedipiene, care nu funcţionează decât reintroducând asociaţiile – şi, într-adevăr, suprarealismul a fost o vastă întreprindere de oedipianizare a mişcărilor precedente. Ele pot fi găsite mai curând în anumite maşini dadaiste, în desenele lui Julius Goldberg, sau astăzi în maşinile lui Tinguely: cum se poate obţine un ansamblu funcţional rupând toate asociaţiile? (Şi ce înseamnă „legat prin absenţa de legătură"?)

Arta distincţiei reale la Tinguely este obţinută printr-o serie de desprinderi ca procedeu al recurenţei. O maşină pune în joc mai multe structuri simultane pe care le traversează; prima structură cuprinde cel puţin un element care nu e funcţional pentru ea, ci doar în cea de-a doua. Tocmai acest joc, pe care Tinguely îl prezintă ca fiind esenţialmente voios, asigură procesul de deteritorializare al maşinii şi plasarea mecanicului ca partea cea mai deteritorializată. Bunica pedalând în maşinuţă sub privirea fermecată a copilului – copil nonoedipian, ai cărui ochi fac parte din maşină – nu face să înainteze vehiculul, ci acţionează, pedalând, cea de-a doua structură care taie lemn cu ferăstrăul. Mai pot interveni sau se mai pot adăuga şi alte procedee de recurenţă, cum ar fi de pildă înglobarea părţilor într-o mulţime (maşina-oraş, de exemplu, oraş ale cărui case se află toate într-o singură casă, sau maşina-casă a lui Buster Keaton, ale cărei camere se află toate într-o singură cameră). Recurenţa mai poate fi, de asemenea, realizată printr-o serie care pune maşina într-o relaţie esenţială cu deşeurile şi reziduurile, fie pentru că ea îşi distruge sistematic propriul obiect, ca în Rotozaza lui Tinguely, fie pentru că îşi captează singură intensităţile sau energiile pierdute, aşa cum se întâmplă în proiectul de Transformator al lui Duchamp, fie pentru că se compune ea însăşi din deşeuri, ca în Junk Art al lui Stankiewicz sau în Merz şi în maşina-casă a lui Schwitters, fie, în sfârşit, pentru că ea se sabotează şi se distruge pe ea însăşi, iar „construcţia şi începutul

distrugerii ei nu pot fi despărţite": în toate aceste cazuri (cărora ar trebui să le adăugăm drogul ca maşină dezirantă, maşina junkie), apare o pulsiune a morţii propriu-zis maşinică ce se opune morţii regresive oedipiene, eutanasierii psihanalitice. Şi, într-adevăr, niciuna dintre aceste maşini dezirante nu este profund dezoedipianizantă.

Sau relaţiile aleatoare pot fi cele care asigură legătura fără legătură dintre elementele realmente distincte ca atare, sau dintre structurile lor autonome, în funcţie de un vector care pleacă de la dezordinea mecanică cel puţin probabilă şi pe care-l vom numi „vectorul nebun". Alt mod de a sublinia importanţa, aici, a teoriilor lui Vendryes, care permit definirea maşinilor dezirante prin prezenţa unor astfel de relaţii aleatoare în maşina însăşi, ca producând mişcări brownoide de tipul plimbării sau al agăţării.[10] Şi tot prin efectuarea unor relaţii aleatoare asigură şi desenele lui Goldberg, la rândul lor, funcţionalitatea elementelor realmente distincte, cu aceeaşi voioşie ca la Tinguely, râs-schizo: este vorba de a înlocui un circuit memorial simplu, sau un circuit social, cu un ansamblu care funcţionează ca o maşină dezirantă pe vector nebun (în primul exemplu, *„Ca să nu uiţi să-i duci o scrisoare soţiei tale"*, maşina dezirantă traversează şi programează cele trei structuri automatizate ale sportului, grădinăritului şi a coliviei cu pasăre; în cel de-al doilea exemplu, *Simple Reducing Machine*, efortul luntraşului de pe Volga, dezumflarea pântecelui miliardarului care-şi ia cina, căderea boxerului pe ring şi saltul iepurelui sunt programate de către disc, în măsura în care acesta defineşte cea mai mică probabilitate sau simultaneitatea dintre punctul de plecare şi cel de sosire).

[10] Despre aleatoriu, „vectorul nebun" şi aplicaţiile lor politice, *cf.* cărţile lui Vendryes, *Vue et probabilité* (Albin Michel), *La probabilité en histoire* (*id.*) şi *Déterminisme et autonomie* (Armand Colin). Despre o „maşină de agăţat" de tip brownoid, Guy Hocquenghem, *Le désir homosexuel* (éd. Universitaires).

Toate aceste maşini sunt nişte maşini reale. Hocquenghem are dreptate când spune: „Acolo unde acţionează dorinţa, nu mai e loc pentru imaginar", şi nici pentru simbolic. Toate aceste maşini există deja, nu încetăm să le producem, să le fabricăm, să le facem să funcţioneze, căci sunt dorinţă, dorinţă ca atare – chiar dacă este nevoie de artişti pentru a asigura prezentarea lor autonomă. Maşinile dezirante nu există în capetele noastre sau în imaginaţia noastră, ele se află *în maşinile sociale şi tehnice însele*. Raportul nostru cu maşinile nu este unul de invenţie sau de imitaţie, nu suntem nici taţii cerebrali şi nici fii disciplinaţi ai maşinii. Este un raport de populare: noi populăm maşinile sociale tehnice cu maşini dezirante, şi nici nu putem să facem altfel. Trebuie să spunem în acelaşi timp: maşinile sociale tehnice nu sunt decât nişte conglomerate de maşini dezirante în condiţii molare istoriceşte determinate; maşinile dezirante sunt nişte maşini sociale şi tehnice redate condiţiilor lor moleculare determinate. Merz a lui Schwitter este ultima silabă din Komerz. Este total inutil să ne întrebăm despre utilitatea sau neutilitatea, despre posibilitatea sau imposibilitatea acestor maşini dezirante. Imposibilitatea (şi încă foarte rar) şi inutilitatea (şi încă foarte rar) nu apar decât în prezentarea artistică autonomă. Nu vedeţi că sunt posibile pur şi simplu pentru că sunt, pentru că oricum există şi pentru că funcţionăm împreună cu ele? Sunt eminamente utile, deoarece constituie în ambele sensuri raportul dintre maşină şi om, *comunicarea* dintre cei doi. În chiar momentul când spuneţi „e imposibilă", nu vă daţi seama că o faceţi posibilă, fiind voi înşivă una dintre aceste piese, tocmai piesa care vi se părea că lipseşte pentru ca ea să meargă deja, *dancer-danger*. Discutaţi despre posibilitate şi utilitate, dar vă aflaţi deja în maşină, faceţi parte din ea, v-aţi băgat degetul, ochiul, anusul (versiune actuală a lui „V-aţi îmbarcat...").

S-ar putea crede că diferența dintre mașinile sociale tehnice și mașinile dezirante este în primul rând o chestiune de dimensiuni, sau de adaptare, mașinile dezirante fiind niște mașini mici sau niște mașini mari adaptate la grupuri mici. Nu este câtuși de puțin o problemă de gadget. Tendința tehnologică actuală, care înlocuiește primatul termodinamic cu un anumit primat al informației, este însoțită de drept de o reducere a dimensiunilor mașinilor. Într-un text, și el de o mare voioșie, Ivan Illich evidențiază următorul fapt: acela că marile mașini implică niște relații de producție de tip capitalist sau despotic, antrenând dependența, exploatarea, neputința oamenilor reduși la stadiul de consumatori sau de slujitori. *Proprietatea colectivă asupra mijloacelor de producție* nu schimbă cu nimic această stare de lucruri, alimentând doar o organizare despotică de tip stalinist. De aceea, Illich îi opune *dreptul fiecăruia de a utiliza mijloacele de producție*, în interiorul unei „societăți conviviale", altfel spus dezirante și nonoedipiene. Ceea ce vrea să însemne: folosirea cea mai extensivă a mașinilor de către un număr cât mai mare posibil de oameni, multiplicarea micilor mașini și adaptarea marilor mașini la unități mici, vânzarea exclusiv de elemente mașinice care trebuie să fie asamblate de către utilizatorii-producători înșiși, distrugerea specializării cunoașterii și a monopolului profesional. Este cât se poate de evident că niște lucruri atât de diferite precum monopolul și specializarea majorității cunoștințelor medicale, complicarea motorului de automobil, gigantismul mașinilor nu răspund niciunei necesități tehnologice, ci doar unor imperative economice și politice care-și propun să concentreze puterea și controlul în mâinile unei clase dominante. Nu înseamnă să visezi o reîntoarcere la natură dacă semnalezi inutilitatea mașinică radicală a automobilelor în orașe, caracterul lor arhaic în pofida modului în care sunt prezentate, și modernitatea posibilă a bicicletei, atât în orașele noastre, cât și în războiul din Vietnam. Iar „revoluția convivială"

dezirantă nici măcar nu trebuie făcută în numele unor maşini relativ simple şi mici, ci în numele inovaţiei maşinice înseşi, pe care societăţile capitaliste sau comuniste o reprimă cu toată forţa, în funcţie de puterea economică şi politică.[11]

Unul dintre cei mai mari artişti creatori de maşini dezirante, Buster Keaton, a ştiut să pună problema unei adaptări a maşinii de masă la scopuri individuale, de cuplu sau de grup mic, în *Croaziera Navigatorului* de exemplu, în care cei doi eroi „trebuie să înfrunte un echipament casnic folosit, în general, de sute de persoane (cambuza este o pădure de pârghii, scripeţi şi fire)"[12]. Este adevărat, însă, că temele reducerii sau ale adaptării maşinilor nu sunt suficiente prin ele însele, fiind importante dintr-un alt punct de vedere, aşa cum o demonstrează revendicarea tuturor de a se servi de ele şi de a le controla. Căci adevărata diferenţă dintre maşinile sociale tehnice şi maşinile dezirante nu stă, evident, în dimensiuni şi nici măcar în scopuri, ci în regimul care decide în privinţa dimensiunilor şi a scopurilor. *Maşinile sunt aceleaşi, dar regimul nu este acelaşi.* Şi nu pentru că regimului actual, care supune tehnologia unei economii şi unei politici reprimante, ar trebui să i se opună un regim în care s-ar presupune că tehnologia ar fi eliberată şi eliberatoare. Tehnologia presupune maşini sociale şi maşini dezirante, unele în altele, şi nu are prin ea însăşi nicio putere de a decide care va fi instanţa maşinizantă, dorinţa sau oprimarea dorinţei. Ori de câte ori tehnologia are pretenţia a acţiona cu de la sine putere, prin ea însăşi, ea capătă o culoare fascistă, aşa cum se întâmplă în cazul tehnostructurii, pentru că implică nu numai nişte investiri economice şi politice, ci şi libidinale, orientate în totalitate spre

---

[11] Ivan Illich, „Re-tooling Society", *Nouvel Observateur*, 11 septembrie 1972 (despre mare şi mic în cazul maşinii, *cf.* Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, pp. 132-133).

[12] David Robinson, „Buster Keaton", *Revue du cinéma* (această lucrare conţine un studiu asupra maşinilor lui Keaton).

oprimarea dorinţei. Distincţia dintre cele două regimuri, ca şi cea dintre antidorinţă şi dorinţă, nu se reduce la distincţia dintre colectivitate şi individ, ci la două tipuri de organizare de masă, în care individul şi colectivul nu intră în acelaşi raport. Între ele există aceeaşi diferenţă ca între macrofizică şi microfizică – neuitând însă că instanţa microfizică nu este electronul-maşină, ci dorinţa maşinizantă moleculară, tot aşa cum instanţa macrofizică nu este obiectul tehnic molar, ci structura socială molarizantă antidezirantă şi antiproductivă, care condiţionează actualmente utilizarea, controlul şi posesia asupra obiectelor tehnice. În regimul actual al societăţilor noastre, maşina dezirantă nu este suportată decât ca maşină perversă, altfel spus în marginea utilizării serioase a maşinilor şi doar ca un beneficiu secundar de nemărturisit al utilizatorilor, al producătorilor sau antiproducătorilor (juisarea sexuală pe care un judecător o simte atunci când judecă sau un birocrat atunci când îşi mângâie dosarele...). Numai că regimul maşinii dezirante nu este o perversiune generalizată, ba chiar mai curând dimpotrivă, o schizofrenie generală şi productivă, în sfârşit fericită. Căci despre maşina dezirantă se cuvine să spunem ceea ce spune Tinguely: *a truly joyous machine, by joyous I mean free.*

3. – *Maşină şi corp plin: investirile maşinii.*

Nu există nimic mai obscur, în momentul când începi să te interesezi de detalii, decât tezele lui Marx despre forţele de producţie şi raporturile de producţie. În mare, se poate înţelege: de la unelte şi până la maşini, mijloacele umane de producţie implică nişte raporturi sociale de producţie care le sunt, totuşi, exterioare şi faţă de care ele nu sunt decât indicii. Dar ce însemnă aici „indiciu"? De ce a fost nevoie să se proiecteze o linie evolutivă abstractă presupusă a reprezenta raportul izolat dintre om şi Natură, prin care maşina este surprinsă

pornindu-se de la unealtă, iar unealta în funcţie de organism şi de nevoile acestuia? Este inevitabil atunci ca raporturile sociale să pară exterioare faţă de unealtă şi de maşină, impunându-le din afară o altă schemă biologică care întrerupe linia evolutivă în funcţie de nişte organizări sociale eterogene[13] (mai cu seamă acest joc între forţele de producţie şi raporturile de producţie este cel care explică ciudata idee că burghezia va fi fost la un moment dat revoluţionară). Ni se pare, din contră, că maşina trebuie gândită în legătură nemijlocită cu un corp social, nu prin raportare la un organism biologic uman. Iar dacă este aşa, înseamnă că maşina nu mai poate fi considerată ca un nou segment care succedă celui al uneltei, pe o linie care şi-ar avea punctul de pornire în omul abstract. Căci omul şi maşina *sunt deja* piese ale unei maşini pe corpul plin al unei anumite societăţi avute în vedere. Maşina este mai întâi o maşină socială constituită de un corp plin ca instanţă maşinizantă, dar şi de oamenii *şi* de uneltele care sunt maşinate în măsura în care sunt distribuite pe acest corp. Există, de exemplu, un corp plin al stepei care maşinează omul-cal-arc, un corp plin al cetăţii greceşti care maşinează oamenii şi armele, un corp plin al uzinei care maşinează oamenii şi maşinile... Dintre cele două definiţii ale fabricii oferite de Ure şi citate de Marx, prima raportează maşinile la oamenii care le supraveghează, cea de-a doua maşinile *şi* oamenii, ca „organe mecanice *şi* intelectuale", la fabrica înţeleasă ca un corp plin care le maşinează. Or, a doua definiţie este cea literală şi concretă.

Căci nu în mod metaforic sau prin extensie sunt privite locurile, echipamentele colective, mijloacele de comunicare şi corpurile sociale ca nişte maşini sau ca nişte piese ale unei maşini. Din contră, prin restrângere şi prin derivare se ajunge ca maşina să nu mai desemneze decât o realitate tehnică, aceasta însă tocmai în condiţiile unui corp plin cu totul aparte,

[13] Despre această schemă biologică distinctă întemeiată pe tipurile de organizare, *cf.* Postfaţa, ed. a II-a a *Capitalului* (Pléiade I, pp. 557-558).

corpul plin al Capitalului-bani, în măsura în care acesta imprimă uneltei forma capitalului fix, distribuind, altfel spus, uneltele pe un reprezentant mecanic autonom, iar omului, forma capitalului variabil, distribuind, cu alte cuvinte, oamenii pe un reprezentant abstract al muncii în general. Întrepătrundere şi includere reciprocă a unor corpuri pline aparţinând unei aceleiaşi serii: aceea a capitalului, a uzinei, a mecanicismului... (Sau aceea a cetăţii greceşti, a falangei, a scutului cu două mânere.) Ar trebui să întrebăm nu în ce fel succedă maşina tehnică uneltelor simple, ci în ce fel maşina socială, şi care maşină socială anume, în loc să se mai mulţumească să maşineze oameni şi unelte, face posibilă şi necesară în acelaşi timp apariţia unor maşini tehnice. (Şi înainte de capitalism există nenumărate maşini tehnice, dar phylum-ul maşinic nu trece prin ele tocmai pentru că se mulţumeşte în principal să maşineze oamenii şi uneltele. De asemenea, în toate formaţiunile sociale există unelte care nu sunt maşinate pentru că phylum-ul nu trece prin ele, dar care sunt sau vor fi maşinate în alte formaţiuni: armele hoplitice, de exemplu).

Maşina astfel înţeleasă este definită ca maşină dezirantă: ansamblul unui corp plin care maşinează, şi oamenii şi uneltele care sunt maşinate pe el. Mai multe consecinţe decurg de aici, pe care însă nu putem decât să le semnalăm cu titlu de program.

În primul rând, maşinile dezirante sunt efectiv aceleaşi cu maşinile sociale şi tehnice, dar ca un inconştient al lor: ele manifestă şi mobilizează, într-adevăr, investirile libidinale (investirile de dorinţă) ce „corespund" investirilor conştiente sau preconştiente (investiri de interes) ale economiei, politicii şi tehnicii unui câmp social dat. A corespunde nu înseamnă câtuşi de puţin a semăna: este vorba de o altă repartizare, de o altă „hartă", care nu mai priveşte însă interesele constituite în cadrul unei societăţi şi nici repartizarea posibilului şi a imposibilului, a constrângerilor şi a libertăţilor, a tot ceea

ce constituie *raţiunile* unei societăţi. Ci, dedesubtul acestor raţiuni, se găsesc formele insolite ale unei dorinţe care investeşte fluxurile ca atare şi întreruperile lor, care nu încetează să reproducă factorii aleatorii, figurile mai puţin probabile şi întâlnirile dintre serii independente de la baza acestei societăţi, şi care degajă o iubire „pentru ea însăşi", iubire faţă de capitalul însuşi, faţă de birocraţia însăşi, faţă de reprimarea însăşi, tot soiul de lucruri bizare de tipul „Ce anume doreşte un capitalist în adâncul său?" şi „Cum este posibil ca nişte oameni să dorească reprimarea nu doar pentru ceilalţi, ci şi pentru ei înşişi?" etc.

În al doilea rând, faptul că maşinile dezirante sunt ca un fel de limită interioară a maşinilor sociale tehnice devine mai lesne de înţeles dacă avem în vedere că corpul plin al unei societăţi, instanţa maşinizantă, nu este niciodată dată ca atare, trebuind întotdeauna să fie inferată plecându-se de la termenii şi raporturile care acţionează în acea societate. Corpul plin al capitalului ca şi corp care înmugureşte, Banul care produce Bani nu este nicicând dat pentru el însuşi. El presupune o trecere la limită prin care termenii sunt reduşi la formele lor simple privite în mod absolut, iar raporturile sunt înlocuite „pozitiv" cu o absenţă de legătură. De exemplu, în ceea ce priveşte maşina dezirantă capitalistă, întâlnirea dintre capital şi forţa de muncă, capitalul ca avuţie deteritorializată şi forţa de muncă ca muncitor deteritorializat, două serii independente sau două forme simple a căror întâlnire aleatoare nu încetează să fie reprodusă în capitalism. Cum poate fi pozitivă absenţa de legătură? Regăsim întrebarea lui Leclaire enunţând paradoxul dorinţei: cum pot nişte elemente să fie legate tocmai prin absenţa de legătură? Se poate spune că, dintr-un anumit punct de vedere, *cartezianismul*, prin Spinoza sau Leibniz, n-a încetat să răspundă la această întrebare. Este vorba de teoria distincţiei reale, în măsura în care ea implică o logică specifică. Tocmai pentru că sunt realmente distincţi şi

total independenţi unul de altul, nişte elemente ultime sau nişte forme simple aparţin aceleiaşi fiinţe sau aceleiaşi substanţe. Tocmai în acest sens un corp plin substanţial nu funcţionează absolut deloc la fel ca un organism. Iar maşina dezirantă nici nu e altceva: este o multiplicitate de elemente distincte sau de forme simple, care sunt *legate pe* corpul plin al unei societăţi, şi aceasta tocmai în măsura în care ele se află „pe" acest corp sau în măsura în care sunt realmente distincte. Maşina dezirantă ca trecere la limită: inferare a corpului plin, degajare a formelor simple, stabilire a absenţelor de legătură: metoda *Capitalului* lui Marx merge în această direcţie, presupoziţiile dialectice împiedicându-l însă să ajungă până la dorinţă ca făcând parte din infrastructură.

În al treilea rând, raporturile de producţie care rămân în afara maşinii tehnice sunt, din contră, interioare maşinii dezirante. Iar acest lucru este adevărat nu în calitate de raporturi, ci în calitate de piese ale maşinii, dintre care unele sunt elemente de producţie, celelalte, elemente de antiproducţie.[14] J.-J. Lebel aminteşte de nişte imagini din filmul lui Genet care alcătuiesc o maşină dezirantă a închisorii: doi deţinuţi din două celule alăturate, unul suflând fum în gura celuilalt printr-un pai care trece printr-o mică gaură din zid, în timp ce un gardian se masturbează uitându-se la ei. Gardianul, element de antiproducţie şi în acelaşi timp piesă privitoare a maşinii: dorinţa trece prin toate piesele. Altfel spus, maşinile dezirante nu sunt pacificate: există în ele dominaţii şi sclavii, elemente ucigătoare, piese sadice şi piese masochiste juxtapuse. Tocmai în maşina dezirantă, aceste piese sau elemente îşi dobândesc, la fel ca toate celelalte, dimensiunile lor propriu-zis sexuale. Dar nu în sensul, aşa cum ar vrea psihanalistul, că

[14] „Fiecare ruptură provocată de intruziunea unui fenomen de maşină va fi însoţită de ceea ce vom numi un sistem de antiproducţie, mod reprezentativ specific al structurii... Antiproducţia va fi, între altele, ceea ce a fost trecut la rubrica raporturilor de producţie."

sexualitatea ar dispune de un cod oedipian care ar veni să dubleze formaţiunile sociale sau chiar să le guverneze geneza şi organizarea mintală (bani şi analitate, fascism şi sadism etc.). Nu există un simbolism sexual; iar sexualitatea nu desemnează altă „economie" sau altă „politică", ci însuşi inconştientul libidinal al economiei politice ca atare. Libidoul, energie a maşinii dezirante, investeşte ca energie sexuală orice diferenţă socială, de clasă, de rasă etc., fie pentru a garanta, în inconştient, zidul diferenţei sexuale, fie, din contră, pentru a dărâma acest zid, abolindu-l în sexul nonuman. Prin însăşi violenţa ei, maşina dezirantă este o punere la încercare a întregului câmp social de către dorinţă, punere la încercare care se poate termina atât prin triumful dorinţei, cât şi prin oprimarea ei. Încercarea e următoarea: fiind dată o maşină socială, cum face ea dintr-un raport de producţie sau dintr-o diferenţă socială una dintre piesele ei, şi care este poziţia acestei piese? Pântecele miliardarului din desenul lui Goldberg, gardianul care se masturbează din imaginea lui Genet? Patronul sechestrat nu este oare o piesă a unei maşini dezirante-uzină, o modalitate de a răspunde la încercare?

În al patrulea rând, dacă sexualitatea ca energie a inconştientului este investirea câmpului social de către maşinile dezirante, se dovedeşte că atitudinea faţă de maşini în general nu exprimă câtuşi de puţin o simplă ideologie, ci poziţia dorinţei în infrastructura însăşi, mutaţiile dorinţei în funcţie de întreruperile şi de fluxurile care traversează acest câmp. Iată motivul pentru care tema maşinii are un conţinut atât de puternic, atât de deschis sexual. În perioada Primului Război Mondial s-au înfruntat cele patru mari atitudini faţă de maşină: marea exaltare molară a futurismului italian, care se bazează pe maşină pentru a dezvolta forţele de producţie naţionale şi a produce un om nou naţional, fără a pune însă în discuţie raporturile de producţie; aceea a futurismului şi a constructivismului rus, care gândesc maşina în funcţie de

noile raporturi de producţie definite în urma aproprierii lor colective (maşina-turn a lui Tatlin sau cea a lui Moholy-Nagy, exprimând faimoasa organizare de partid ca centralism democratic, model spiralic cu vârf, curea de transmisie şi bază; raporturile de producţie continuă să fie exterioare faţă de maşina care funcţionează ca „indiciu"); maşinăria moleculară dadaistă, care operează, în ce-o priveşte, o răsturnare ca revoluţie a dorinţei, dat fiind că supune raporturile de producţie la proba pieselor maşinii dezirante, degajând din aceasta o voioasă mişcare de deteritorializare dincolo de toate teritorialităţile de naţiune şi de partid; şi, în sfârşit, un antimaşinism umanist, care vrea să salveze dorinţa imaginară sau simbolică şi s-o întoarcă împotriva maşinii, chiar şi cu riscul de a o rabate pe un aparat oedipian (suprarealismul împotriva dadaismului, sau Chaplin împotriva dadaistului Buster Keaton).[15]

Şi tocmai pentru că nu este vorba de ideologie, ci de o maşinaţiune care pune la bătaie un întreg inconştient de perioadă şi de grup, legătura dintre aceste atitudini şi câmpul social şi politic e complicată, chiar dacă nu şi nedeterminată. Futurismul italian enunţă foarte clar condiţiile şi formele de organizare ale unei maşini dezirante fasciste, cu toate echivocurile unei „stângi" naţionale şi războinice. Futuriştii ruşi încearcă să-şi strecoare elementele anarhiste într-o maşină de partid care-i striveşte. Politica nu este latura forte a dadaiştilor. Iar umanismul operează o dezinvestire a maşinilor dezirante, care continuă totuşi să funcţioneze în el. Dar în jurul acestor atitudini s-a pus problema dorinţei înseşi, aceea a poziţiei dorinţei, altfel spus a raportului de imanenţă dintre maşinile dezirante şi maşinile sociale tehnice, dintre aceşti doi poli extremi la care dorinţa investeşte fie formaţiuni paranoice fasciste, fie, din contră, fluxuri revoluţionare schizoide.

[15] Despre rolul maşinilor în futurism şi în dadaism, *cf.* Noémi Blumenkranz, *L'esthétique de la machine* (Société d'esthétique), „La Spirale (*Revue d'esthétique*, 1971).

Paradoxul dorinţei stă în faptul că întotdeauna este nevoie de o analiză atât de lungă, de o întreagă analiză a inconştientului pentru a se desluşi polii şi a se degaja încercările revoluţionare de grup pentru maşinile dezirante.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tablă de materii

CAPITOLUL I: MAŞINILE DEZIRANTE

1. *Producţia dezirantă* / 5

Hoinăreala schizofrenului. – Natură şi industrie. – Procesul. – Maşină dezirantă, obiecte parţiale şi fluxuri: şi... şi... – Prima sinteză: sinteza contectivă sau producerea producţiei. – Producerea corpului fără organe.

2. *Corpul fără organe* / 14

Antiproducţia. – Respingerea şi maşina paranoică. – Producţia dezirantă şi producţia socială: cum îşi apropriază antiproducţia forţele de producţie. – Apropriaţia sau atracţia, şi maşina miraculantă. – Cea de-a doua sinteză: sinteza disjunctivă sau producerea înregistrării. – Ori... ori... – Genealogie schizofrenică.

3. *Subiectul şi juisarea* / 23

Maşina celibatară. – Cea de-a treia sinteză: sinteza conjunctivă sau producerea consumului. – Deci asta era... – Materie, ou şi intensităţi: eu simt. – Numele din istorie.

4. *Psihiatrie materialistă* / 30

Inconştientul şi categoria producţiei. – Teatru sau uzină? – Procesul ca proces de producţie. – Concepţia idealistă asupra dorinţei ca lipsă (fantasma). – Realul şi producţia dezirantă: sinteze pasive. – Una şi aceeaşi producţie, deopotrivă socială şi dezirantă. – Realitatea fantasmei de grup. – Diferenţele de regim dintre producţia dezirantă şi producţia socială. – Socius-ul şi corpul fără organe. – Capitalismul şi schizofrenia ca limită (tendinţa contrazisă). – Nevroză, psihoză şi perversiune.

BOSTON UNIVERSITY LIBRARY

5. *Maşinile* / 48
Maşinile dezirante sunt maşini, în mod nemetaforic. – Primul mod de întrerupere: flux şi prelevare. – Al doilea mod: lanţ sau cod, şi desprindere. – Al treilea mod: subiect şi reziduu.

6. *Întregul şi părţile* / 55
Statutul multiplicităţilor. – Obiectele parţiale. – O critică a complexului Oedip, mistificarea oedipiană. – Copilul deja... – Inconştientul-orfan. – Ce anume nu merge în psihanaliză?

CAPITOLUL II: PSIHANALIZĂ ŞI FAMILIALISM: SFÂNTA FAMILIE

1. *Imperialismul lui Oedip* / 67
Modurile sale. – Cotitura oedipiană din psihanaliză. – Producţie dezirantă şi reprezentare. – Abandonarea maşinilor dezirante.

2. *Trei texte ale lui Freud* / 74
Oedipianizarea. – Strivirea delirului preşedintelui Schreber. – Prin ce anume continuă încă psihanaliza să fie pioasă. – Ideologia lipsei: castrarea. – Toate fantasmele sunt de grup. – Libidoul ca flux. – Răzvrătirea fluxurilor.

3. *Sinteza conectivă de producţie* / 91
Cele două utilizări ale ei, cea globală şi specifică, şi cea parţială şi nespecifică. – Familie şi cuplu, filiaţie şi alianţă: triangulaţia. – Cauza triangulaţiei. – Primul paralogism al psihanalizei: extrapolarea. – Utilizare transcendentă şi utilizare imanentă.

4. *Sinteza disjunctivă de înregistrare* / 102
Cele două utilizări ale ei, cea exclusivă şi limitativă, şi cea inclusivă şi ilimitativă. – Disjuncţiile inclusive: genealogia. – Diferenţierile exclusive şi nediferenţiatul. – Al doilea paralogism al psihanalizei: *double bind* oedipian. – Oedip câştigă la toate loviturile. – Graniţa trece printre simbolic şi imaginar?

5. *Sinteza conjunctivă de consum* / 114

Cele două utilizări ale ei, cea segregativă şi biunivocă, şi cea nomadică şi polivocă. – Corpul fără organe şi intensităţile. – Călătorii şi treceri: eu devin. – Orice delir este social, istoric şi politic. – Rasele. – Ce vrea să însemne „a identifica". – Cum suprimă psihanaliza conţinuturile socio-politice. – Un familialism impenitent. – Familie şi câmp social. – Producţia dezirantă şi investirea producţiei sociale. – Încă din copilărie. – Cel de-al treilea paralogism al psihanalizei: Oedip ca „aplicare" biunivocă. – Ruşinea psihanalizei în istorie. – Dorinţă şi infrastructură. – Segregare şi nomadism.

6. *Recapitularea celor trei sinteze* / 145

Lista de stupizenii despre Oedip. – Complexul Oedip şi „credinţa". – Sensul este utilizarea. – Criteriile imanente ale producţiei dezirante. – Dorinţa ignoră legea, lipsa şi semnificantul. – „V-aţi născut Hamlet?..."

7. *Reprimare şi refulare* / 156

Legea. – Cel de-al patrulea paralogism al psihanalizei: deplasarea, sau desfigurarea refulatului. – Dorinţa e revoluţionară. – Agentul delegat al refulării. – Nu psihanaliza l-a inventat pe Oedip.

8. *Nevroză şi psihoză* / 169

Realitatea. – Raţiunea inversă. – Oedip „indecidabil": rezonanţa. – Ce înseamnă „factor actual". – Cel de-al cincilea paralogism al psihanalizei: ulterioritatea. – Actualitatea producţiei dezirante.

9. *Procesul* / 180

A pleca. – Pictorul Turner. – Întreruperile procesului: nevroză, psihoză şi perversiune. – Mişcarea de deteritorializare şi teritorialităţile.

CAPITOLUL III: SĂLBATICI, BARBARI, CIVILIZAŢI

1. *Socius-ul inscriptor* / 190

Înregistrarea. – În ce sens este capitalismul universal. – Maşina socială. – Problema socius-ului, codarea fluxurilor. – Nu a schimba, ci a marca şi a fi marcat. – Investirea şi dezinvestirea organelor. – Cruzimea: a-i croi omului o memorie.

2. *Maşina teritorială primitivă* / 198

Corpul plin al pământului. – Filiaţie şi alianţă: ireductibilitatea lor. – Perversul satului şi grupurile locale. – Stocul filiativ şi blocurile de datorie ale alianţei. – Dezechilibrul funcţional: plusvaloarea de cod. – Lucrurile nu merg decât defectându-se. – Maşina segmentară. – Marea spaimă faţă de fluxurile decodate. – Moartea care urcă dinăuntru, dar vine din afară.

3. *Problema complexului Oedip* / 210

Incestul. – Disjuncţiile inclusive de pe corpul plin al pământului. – De la intensităţi la extensiune: semnul. – În ce sens este incestul imposibil. – Limita. – Condiţiile codării. – Elementele în profunzime ale reprezentării: reprezentantul refulat, reprezentarea refulantă, reprezentatul deplasat.

4. *Psihanaliză şi etnologie* / 228

Continuare a problemei complexului Oedip. – Un proces de cură în Africa. – Condiţiile complexului Oedip şi colonizarea. – Oedip şi etnocidul. – Nu ştiu ce fac cei care oedipianizează. – Asupra a ce se exercită refularea? – Culturalişti şi universalişti: postulatele lor comune. – În ce sens este Oedip cu adevărat universal: cele cinci sensuri ale limitei, printre care şi cel caracteristic complexului Oedip. – Întrebuinţarea, sau funcţionalismul în etnologie. – Maşinile dezirante nu vor să spună nimic. – Molar şi molecular.

5. *Reprezentarea teritorială* / 253

Elementele ei la suprafaţă. – Datorie şi schimb. – Cele cinci postulate ale concepţiei eşanjiste. – Voce, grafism şi ochi: teatrul cruzimii. – Nietzsche. – Moartea sistemului teritorial.

6. *Maşina despotică barbară* / 265

Corpul plin al despotului. – Noua alianţă şi filiaţia directă. – Paranoicul. – Producţia asiatică. – Cărămizile. – Mistificările statului. – Deteritorializarea despotică şi datoria infinită. – Supracodarea fluxurilor.

7. *Reprezentarea barbară sau imperială* / 275

Elementele ei. – Incest şi supracodare. – Elemente în profunzime şi migrarea complexului Oedip: incestul devine posibil. – Elemente la suprafaţă, noul raport voce-grafism. – Obiectul transcendent al înălţimilor. – Semnificantul ca semn deteritorializat. – Semnificantul despotic şi semnificaţii incestului. – Teroarea, legea. – Forma datoriei infinite: latenţă, răzbunare şi resentiment. – Încă nu e Oedip...

8. *Urstaat-ul* / 300

Un singur stat? – Statul ca şi categorie. – Început şi origine. – Evoluţia statului: devenirea-concret şi devenirea-imanent.

9. *Maşina capitalistă civilizată* / 307

Corpul plin al capitalului-bani. – Decodare şi conjugare a fluxurilor decodate. – Cinismul. – Capitalul filiativ şi capitalul de alianţă. – Transformarea plusvalorii de cod în plusvaloare de flux. – Cele două forme ale banilor, cele două înscrieri. – Capitalismul şi deteritorializarea. – Plusvaloare umană şi plusvaloare maşinică. – Antiproducţia. – Diferitele aspecte ale imanenţei capitaliste. – Fluxurile.

10. *Reprezentarea capitalistă* / 332

Elementele ei. – Figurile sau fluxurile-schiză. – Cele două sensuri ale fluxului-schiză: capitalism şi schizofrenie. – Diferenţa dintre un cod şi o axiomatică. – Statul capitalist şi raportul său cu Urstaat-ul. – Clasa. – Bipolaritatea de clasă. – Dorinţă şi interes. – Deteritorializarea şi re-teritorializările capitaliste: raportul dintre ele şi legea scăderii tendenţiale. – Cei doi poli ai axiomaticii: semnificantul despotic şi figura schizofrenică, paranoia şi schizofrenia. – Recapitularea celor trei mari maşini sociale: teritorială, despotică şi capitalistă (codare, supracodare, decodare).

11. *Complexul Oedip, în sfârşit* / 364

Aplicarea. – Reproducere socială şi reproducere umană. – Cele două ordini de imagini. – Oedip şi limitele. – Oedip şi recapitularea celor trei stadii. – Simbol despotic şi imagini capitaliste. – Conştiinţa încărcată. – Adam Smith şi Freud.

CAPITOLUL IV: INTRODUCERE ÎN SCHIZANALIZĂ

1. *Câmpul social* / 378

Tată şi copil. – Oedip, o idee de tată. – Inconştientul ca ciclu. – Întâietatea investirii sociale: cei doi poli ai săi, paranoia şi schizofrenia. – Molar şi molecular.

2. *Inconştientul molecular* / 391

Dorinţă şi maşină. – Dincolo de vitalism şi de mecanicism. – Cele două stări ale maşinii. – Funcţionalismul molecular. – Sintezele. – Libidoul, marile ansambluri şi micromultiplicităţile. – Gigantismul şi nanismul dorinţei. – Sexul nonuman: nu unul, nici două, ci *n* sexe.

3. *Psihanaliză şi capitalism* / 409

Reprezentarea. – Reprezentare şi producţie. – Împotriva mitului şi a tragediei. – Atitudinea ambiguă a psihanalizei faţă de mit şi de tragedie. – În ce sens psihanaliza distruge reprezentarea şi în ce sens o reface. – Exigenţele capitalismului. – Reprezentare mitică, tragică şi psihanalitică. – Teatrul. – Reprezentare subiectivă şi reprezentare structurală. – Structuralismul, familialismul şi cultul lipsei. – Sarcina distructivă a schizanalizei, curăţarea inconştientului: activitate răuvoitoare. – Deteritorializare şi re-teritorializare: raportul dintre ele şi visul. – Indiciile maşinice. – Politizarea: alienare socială şi alienare mintală. – Artificiu şi proces, pământuri vechi şi pământul cel nou.

4. *Prima sarcină pozitivă a schizanalizei* / 446

Producţia dezirantă şi maşinile ei. – Statutul obiectelor parţiale. – Sintezele pasive. – Statutul corpului fără organe. – Lanţul semnificant şi codurile. – Corpul fără organe, moartea şi dorinţa. –

Schizofrenizarea morţii. – Ciudatul cult al morţii din psihanaliză: pseudoinstinctul. – Problema afinităţilor dintre molar şi molecular. – Sarcina mecanică a schizanalizei.

5. *A doua sarcină pozitivă* / 471

Producţia socială şi maşinile ei. – Teoria celor doi poli. – Prima teză: orice investire este molară şi socială. – Gregaritate, selecţie şi formă de gregaritate. – A doua teză: a distinge în investirile sociale investirea preconştientă de clasă sau de interes, şi investirea libidinală inconştientă de dorinţă sau de grup. – Natura acestei investiri libidinale a câmpului social. – Cele două grupuri. – Rolul sexualităţii, „revoluţia sexuală". – A treia teză: investirea socială a câmpului social este primă faţă de investirile familiale. – Teoria „servitoarelor" la Freud, Oedip şi familialismul universal. – Mizeria psihanalizei: 4, 3, 2, 1, 0. – Până şi antipsihiatria... – De ce anume este bolnav schizofrenul? – Cea de-a patra teză: cei doi poli ai investirii libidinale sociale. – Arta şi ştiinţa. – Sarcina schizanalizei în raport cu mişcările revoluţionare.

INDICE DE NUME PROPRII / 533

APENDICE:
BILANŢ-PROGRAM PENTRU MAŞINILE DEZIRANTE / 539

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Contravaloarea timbrului literar se depune în contul
Uniunii Scriitorilor din România,
nr. RO44RNCB 5101 0000 0171 0001
deschis la BCR, Filiala Sector 1, Bucureşti.

Editura Paralela 45

Piteşti, jud. Argeş, cod 110174, str. Fraţii Goleşti 130;
tel./fax: (0248)63.14.39; (0248)63.14.92; (0248)21.45.33;
e-mail: redactie@edituraparalela45.ro

Bucureşti, cod 013701, Sector 1, Piaţa Presei Libere nr. 1,
Casa Presei Libere, corp C2, mezanin 6-7-8;
tel./fax: (021)317.90.28; e-mail: bucuresti@edituraparalela45.ro

Cluj-Napoca, jud. Cluj, cod 400153, str. Ion Popescu-Voiteşti 1-3,
bl. D, sc. 3, ap. 43; tel./fax: (0264)43.40.31;
e-mail: depcluj@edituraparalela45.ro

COMENZI – CARTEA PRIN POŞTĂ

EDITURA PARALELA 45
Piteşti, jud. Argeş, cod 110174, str. Fraţii Goleşti 130
Tel./fax: 0248 214 533;
0248 631 439;
0248 631 492.
E-mail: comenzi@edituraparalela45.ro
sau accesaţi www.edituraparalela45.ro
Condiţii:
- rabat între 5% şi 25%;
- taxele poştale sunt suportate de editură;
- plata se face ramburs, la primirea coletului.

Tiparul executat la *Graficprint Industries*
Tel: 0752 754 147
e-mail: silviustancu@graficprint.eu

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3890
54.13

STUDII SOCIO-UMANE

Colaborarea dintre Gilles Deleuze şi Félix Guattari reprezintă un fenomen unic în gândirea contemporană. Timp de trei decenii, aceştia au format un „autor multiplu", un „subiect filosofic în doi", o adevărată „maşină de gândire" care a produs câteva dintre conceptele transversale revoluţionare ale epocii noastre.

În 1969, anul întâlnirii lor, Gilles Deleuze şi Félix Guattari erau deja cunoscuţi şi recunoscuţi în mediile intelectuale ca gânditori şi militanţi de stânga: Deleuze publicase până în acel an câteva cărţi capitale pentru filosofia contemporană (*Nietzsche şi filosofia* [1962], *Diferenţă şi repetiţie* [1968], *Logica sensului* [1969]), iar Félix Guattari provenea din mediul psihiatriei clinice şi al psihanalizei, fiind unul dintre studenţii lui Jacques Lacan şi un apropiat al psihiatrului francez Jean Oury.

Anti-Oedip (1972) este prima carte datorată colaborării celor doi, colaborare ce va dura până la moartea lui Guattari, survenită în 1992. În acest timp, au publicat împreună un al doilea volum din *Capitalism şi schizofrenie*, intitulat *O mie de platouri* (1980), precum şi alte titluri: *Kafka. Pentru o literatură minoră* (1975), *Rizom* (1976), *Ce este filosofia?* (1991)

„...lui Deleuze şi lui Guattari le place atât de puţin puterea încât au încercat să neutralizeze până şi efectele de putere legate de propriul lor discurs. De aici, toate acele jocuri şi capcane care pot fi întâlnite aproape pretutindeni în carte şi care fac ca traducerea ei să reprezinte un adevărat tur de forţă. Nu este însă vorba de obişnuitele capcane ale retoricii, cele care încearcă să-l seducă pe cititor fără ca acesta să fie conştient de manipularea la care este supus, reuşind să-l câştige pentru cauza autorilor împotriva propriei sale voinţe. Capcanele din *Anti-Oedip* ţin de umor: sunt tot atâtea invitaţii de a te lăsa expulzat, dat afară, de a întoarce spatele textului trântind uşa. Cartea aceasta te face adesea să crezi că nu este decât umor şi joc când, de fapt, ceva esenţial se petrece în ea, ceva de cea mai înaltă seriozitate: o vânare a tuturor formelor de fascism, începând cu cele colosale, enorme, care ne încadrează şi ne strivesc, şi sfârşind cu formele mărunte care fac amara tiranie a traiului nostru de zi cu zi."

Michel Foucault, din prefaţa la ediţia americană

ISBN 978-973-47-0415-6
vol. I ISBN 978-973-47-0416-3

BCU IASI/CENTRUL DE RESURSE PENTRU ÎNVĂŢĂMÂNT